

Die Höllenfahrt Christi.

Ihre Grundlage, Bezeugung und ihr ursprünglicher Sinn im Urchristentum.

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde an der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz

vorgelegt von

Lic. theol. Karl Gschwind.

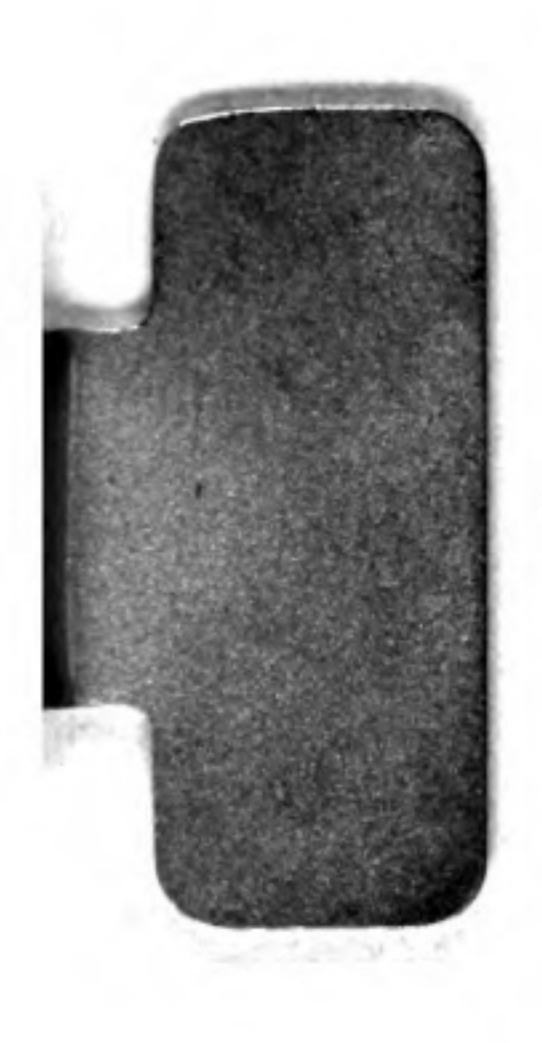


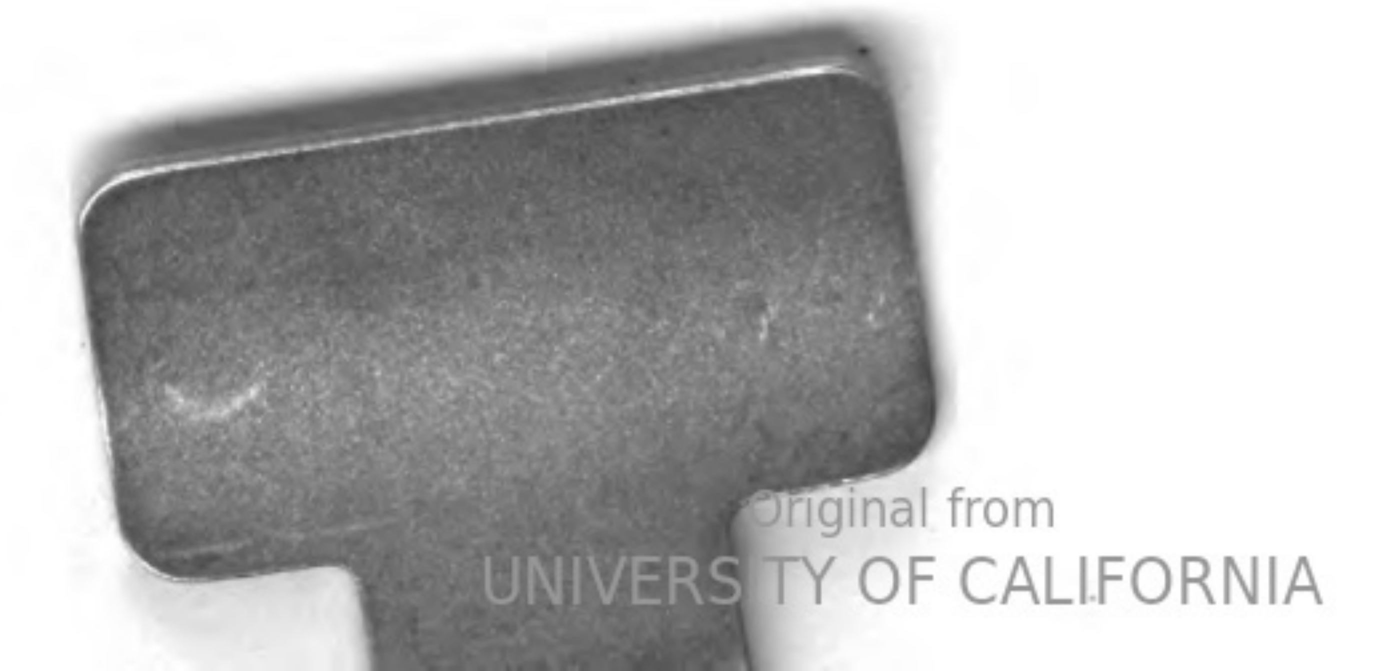
Münster in Westf. 1911.
Aschendorffsche Buchdruckerei.



Inhaltsverzeichnis.

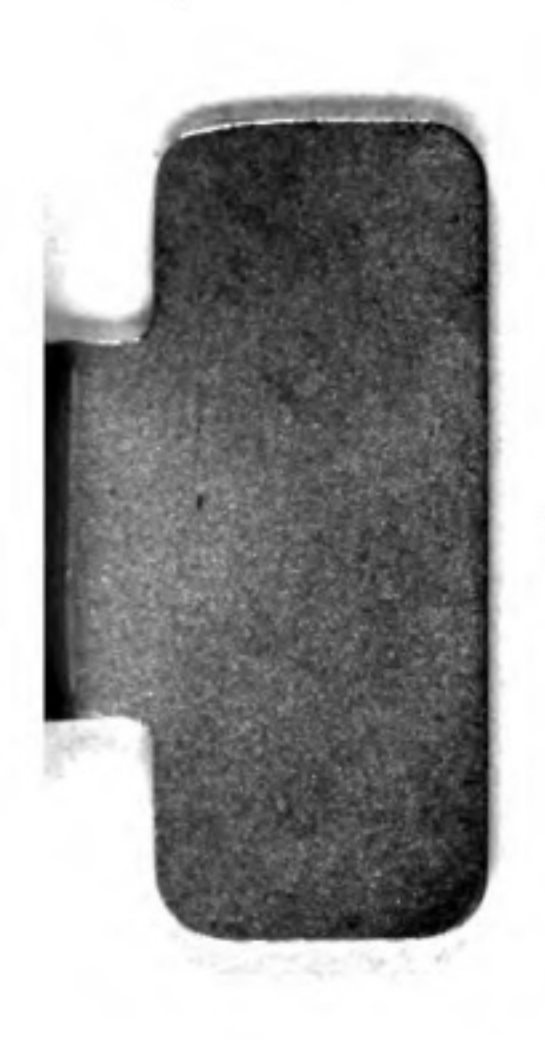


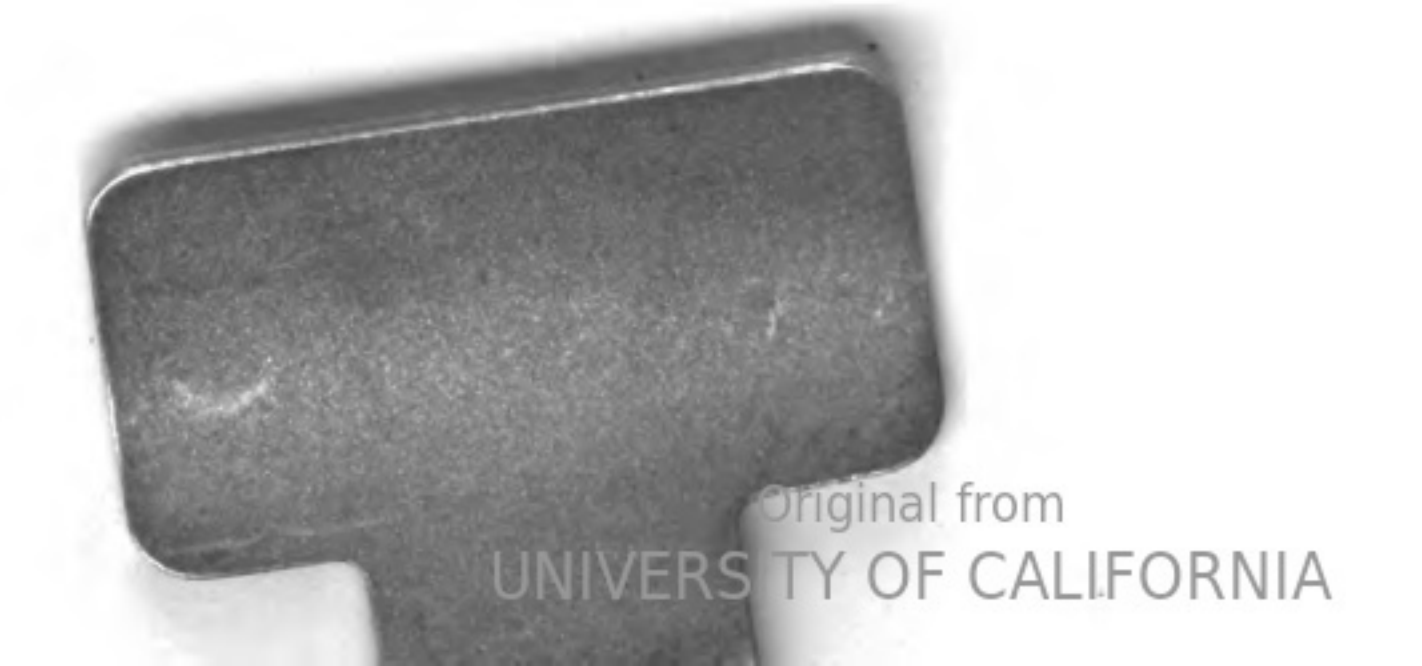




Inhaltsverzeichnis.







Inhaltsverzeichnis.





Inhaltsverzeichnis.



Vorwort.

Die vorliegende Arbeit bildet den dritten Abschnitt aus einer größern Abhandlung über den Descensus Christi ad inferos, auf Grund derer mir die theologische Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz den theologischen Doktorgrad verlieh. Die ganze Arbeit erscheint unter dem Titel: „Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt“ in den von Herrn Prof. Dr. Meinertz herausgegebenen Neutestamentlichen Abhandlungen (Band II, Heft 3—5) gleichzeitig. Dort finden in den beiden ersten Abschnitten insbesondere die religionsgeschichtliche Seite des Descensus, sowie der erste Petrusbrief eine eingehende Besprechung. Zu besonderem Dank fühle ich mich verpflichtet dem hochw. H. Prof. Msgr. Dr. J. P. Kirsch gegenüber, der mir das Thema zur Behandlung vorschlug. Auch den übrigen Herren Professoren spreche ich an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus, so namentlich den Herren Professoren P. Bernhard Allo, F. Speiser, P. G. Manser, P. V. Zapletal, dann H. J. Pasquier, Studienpräfekt am Kolleg St. Michel und Pfarrer Josef Hilbert, sowie allen, die meinem Studium Interesse entgegengebracht haben.

Basel, St. Josefskirche, im Oktober 1911.

Der Verfasser.

Dritter Abschnitt.

Die Grundlage, Bezeugung und der ursprüngliche Sinn des Descensus Christi ad inferos.

1. Unsere bisherigen Darlegungen beschränkten sich darauf, die irrigen Ansichten über den Ursprung und teilweise über den ursprünglichen Sinn der Lehre von der Höllenfahrt Christi zurückzuweisen. Doch gilt es nunmehr auch positive Arbeit zu tun.

Um die richtigen Grundlagen und Voraussetzungen, auf denen der Glaube an eine Hadesfahrt des Erlösers sich gründen und bilden konnte, zu bestimmen, muß man, scheint mir, an ein Doppeltes anknüpfen: In erster Linie sind die im Zeitalter Jesu herrschenden Vorstellungen und Anschauungen des Judentums über den Tod und das Jenseits zu berücksichtigen. Unsere nächste Aufgabe wird daher sein, die in Betracht kommenden jüdischen Jenseitsvorstellungen etwas näher ins Auge zu fassen, um das richtige Milieu zu bekommen, in welches wir die Hadesfahrt Christi hineinstellen können. Ein derartiges Vorgehen wird uns dann auch ein adäquates Verständnis jener Stellen im NT, welche das Faktum der Höllenfahrt Christi bezeugen, erschließen. Der andere Faktor, welcher m. E. für die Beantwortung unserer Frage ausschlaggebend ist, hat weniger einen allgemeinen Charakter, weil hier schon speziell christliche Gesichtspunkte mit in Betracht gezogen werden müssen. Die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt Christi bzw. dessen Tätigkeit in der Unterwelt, stellt eine Synthese dar, welche entstand durch die Verbindung der jüdischen eschatologischen Heilserwartungen mit der christlichen Lehre von der Erlösung und der Gründung des messianischen Reiches durch den Messias, den göttlichen Erlöser Jesus Christus. Hier sind also vor allem die Hoffnungen und Erwartungen zu untersuchen, welche man im Judentum hinsichtlich der Teilnahme der Verstorbenen am Heil hegte, sowie die Bedeutung, welche das Urchristentum

dem Tode und der Auferstehung des Herrn beilegte; denn diese beiden Brennpunkte im Leben Jesu hängen aufs innigste zusammen mit der Hadesfahrt Christi. Vielfach ist die Art und Weise, wie man jene beiden auffaßte, auch der Maßstab für die Auffassung der Hadesfahrt.

I. Die Tatsache der Höllenfahrt Christi.

1. Die jüdische Auffassung von Tod und Unterwelt im neutestamentlichen Zeitalter.

Das NT ist relativ arm an Stellen, welche ausdrücklich vom Übergang aus diesem Leben ins andere sowie über den Zustand und den Ort der Abgeschiedenen sprechen. Zudem sind es bloß gelegentliche Äußerungen, die keinen klaren Einblick gewähren. Dieser Umstand macht es zur Notwendigkeit, das Fehlende aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur zu ergänzen. Wir dürfen dies um so eher tun, als die Lehre Christi weniger nach dieser Seite hin ging; man darf daher voraussetzen, daß das Urchristentum da, wo wir nicht bestimmt das Gegenteil wissen, bei den jüdischen Jenseitsvorstellungen zumeist stehen geblieben ist.

Während und nach der exilischen Zeit vollzog sich eine gewisse Veränderung in der jüdischen Eschatologie. Wir begegnen Anschauungen, die über den alten Scheolglauben hinausgehen. In dieser Zeit gewann das Judentum ein größeres Verständnis für den Wert der Einzelseele. Der Glaube an eine persönliche Vergeltung im Jenseits tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Das Gericht über die Völker genügt nicht; auch der einzelne soll gerichtet werden, ein jeder nach seinen Werken. Die Jenseitsgüter, die Belohnung, die Gott denen verheißt, die ihr Leben in Frömmigkeit und Gerechtigkeit und in treuer Ausübung des göttlichen Gesetzes beschlossen haben, insbesondere aber die Hoffnung auf die Teilnahme am messianischen Heil bilden für die Gerechten in Israel den vorzüglichsten Ansporn zu einem gottesfürchtigen Lebenswandel. Daher sehen wir auch, wie schon frühe (vgl. Is 26, 19; Dn 12, 2; Ez c. 37; Os 6, 1—3; vielleicht auch Job 19, 25—27) [1]) der Auferstehungsglaube kräftig sich Bahn bricht. Freilich sind es oft bloß die Gerechten, welche zur Auferstehung gelangen; aber zumeist ist es doch die Gesamtheit der Toten, für

[1]) Vgl. dazu auch P. M. Hetzenauer, Theologia biblica I (Freiburg 1908) 627 ff.

die man eine Auferstehung erhoffte. Nach Dn 12, 2 erstehen die einen zur ewigen Verdammnis, die andern zum Heil. Der Auferstehungsglaube hatte für die Auffassung des Todes und des Jenseitslebens die größte Bedeutung. Der Tod bleibt zwar auch weiterhin ein entscheidender Wendepunkt im Leben des Menschen; aber hinsichtlich des jenseitigen Aufenthaltes und des Zustandes, in welchen die Verstorbenen gelangen, eröffnet uns die Glaubenswelt der jüdischen Gerechten neue Momente: Der Aufenthalt in der Unterwelt erscheint nach den Quellen vorzüglich als ein Wartezustand. In analoger Weise wird auch die Unterwelt als Warteort der Hingeschiedenen geschildert [1]). Was die Fortdauer der Verstorbenen anbetrifft, so blieb dieselbe nach wie vor ein unverrückbarer Bestandteil des jüdischen Glaubens; doch ist nicht mehr von Schatten schlechthin, den Rephaim, die Rede, sondern die jüdischen Schriftsteller gebrauchen zumeist die Begriffe von Geist und Seele zur Bezeichnung der Toten. Nicht der ganze Mensch als solcher weilt in schattenhafter Form in der Scheol [2]), sondern bloß ein psychologisch spezifizierter Bestandteil des Menschen, welcher Seele oder auch manchmal im Anschluß an die Existenzweise der Geistwesen, Geist genannt wird [3]). Der Mensch als Ganzes tritt erst nach der Auferstehung wieder auf den Plan; denn hier vereinigen sich Leib und Seele wieder, die sich beim Tode getrennt hatten. Während der Zwischenzeit sind die Seelen in ihren *τόποι* aufbewahrt. Auch hier hat der Vergeltungsgedanke

[1]) Es ist hier nicht der Ort, näher auf die Anfänge, Entwicklung und Zusammenhänge des jüdischen Auferstehungsglaubens mit andern Religionssystemen zu untersuchen. Für unsern Zweck genügt es, dessen tatsächlichen Bestand im Zeitalter Christi zu konstatieren.

[2]) Zwar ging die alte Auffassung der Toten als Schatten nicht völlig verloren, sondern klingt zuweilen noch durch z. B. in Lk 16, wo Lazarus und der reiche Prasser nicht als reine Geistwesen erscheinen, sondern als Wesen, die (Körperteile) zu haben scheinen.

[3]) Zuweilen freilich begegnet man Stellen, welche eine Dreiteilung des Menschen nahe legen, z. B. Esr 7, 75 ff. Der Geist geht nach dem Tode zu Gott, die Seele in die Unterwelt, der Körper in die Erde. Ähnlich die phokylideischen Verse (102—108), wo zwischen *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* unterschieden ist. Letzteres wird vom *ἀήρ* aufgenommen, der Körper und die Seele von der Erde, dann b. sabbat 152 b. Die רוּחַ trennt sich beim Tod vom Körper und kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben hat, Koh 12, 7; die נְשָׁמָה wird bei Gott verwahrt, der Leib aber kommt zur Ruhe. Im allgemeinen aber ist die Auffassung des palästinensischen Judentums, daß zur vollen Existenz des Menschen die *ψυχή* und das *σῶμα* gehören, die maßgebende.



den alten Scheolglauben ergänzt und vertieft. Das Schicksal der Verstorbenen ist nicht für alle das gleiche: Die Gerechten werden im Jenseits von den Ungerechten geschieden. Die erstern empfangen sofort nach dem Tode eine vorläufige Belohnung in der Unterwelt; die letztern treten unverzüglich ihre Jenseitsstrafe an, die anläßlich des Endgerichtes noch verschärft wird.

Das Sein der gerechten Seelen wird als Ruhen, Schlafen, Aufbewahrtsein bezeichnet [1]). Der Ort, an welchem die Abgeschiedenen aufbewahrt werden für den Endakt, ist der Hades. Dies geht hervor aus Stellen, wo die Auferstehung geschildert wird: Die Toten verlassen ihren bisherigen Aufenthaltsort [2]), den Hades, oder aus Stellen, wo von den Promptuarien, den Vorratskammern, die zur Aufbewahrung der Toten dienen, die Rede ist [3]). Zuweilen begegnen wir Stellen, an welchen die Erde [4]) oder der Staub [5]) als Bergeort der Toten genannt

---

[1]) Vgl. Stellensammlung bei Volz, Jüdische Eschatologie 134 f. 1 Bar 11, 4: „Unsere Väter haben sich schlafen gelegt ohne Schmerzen, und die Gerechten, siehe, sie schlummern in der Erde in Frieden“... das. 6; 48, 16; 50, 14. Custodiri, τηρεῖσθαι sind Ausdrücke, welche direkt die Zwischenstandsidee ausdrücken. Vgl. Bar 42, 8; 48, 6; 50, 2; Hen 51, 1 und sonst s. oben S. 55.

[2]) So z. B. lesen wir in Hen 51, 1: „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben.“ (Beer, bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 265.) Hölle ist hier mit Scheol synonym. Vgl. Job 26, 6; Offb 9, 11; 20, 13; Esr 7, 32. Gunkel, ebd. 370. „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.“ Vgl. auch 4, 44; Bar 21, 23. In Esr 7, 95 braucht die Situation durchaus nicht überirdisch zu sein (gegen Volz, Jüdische Eschatologie 249), da wir auch im Hades, am Aufenthaltsort der Gerechten die Anwesenheit guter Engel voraussetzen dürfen. Vgl. hierzu den Ausspruch des Jose b. Kisma (Aboth VI 10 bei Goldschmidt, Babylonisch. Talmud VII (Leipzig 1905) 1175), wonach die frommen Seelen im Grab von der Thora beschützt werden, sowie die weitbekannte Vorstellung von den Schutzengeln und Geleitengeln der abgeschiedenen Seelen.

[3]) Vgl. Esr 4, 32; Bar 21, 23; 23, 4; 20, 2; 48, 6. Volz (Eschatologie 184) verweist mit Recht auf die ähnlichen Schatzkammern, in denen nach der jüdischen Apokalyptik die Naturkräfte aufbewahrt sind. Vgl. Slav. Hen 5 f.; 40, 10 f.; 1 Bar 10, 11: Vorratskammer des Regens.

[4]) Esr 7, 32. Bar 50, 2. Hen 51. Phokyl. 103.

[5]) In Esr 7, 32; Bar 42, 8; 11, 4 f.; 42, 7 wird der Staub angerufen: Gib zurück das, was nicht dein ist, und laß auferstehen alles, was du für

ist. Hier läßt sich entweder an das Grab denken oder auch direkt an die Unterwelt selbst, einerseits weil nach semitischem Sprachgebrauch „Erde und Staub" sehr oft nur Synonyma von Unterwelt sind [1]), und anderseits wegen der weit verbreiteten Ansicht, die Unterwelt befinde sich unter der Erde. Neben dem vierten Esrabuche hat uns insbesondere das Henochbuch eine ausführliche Darstellung vom Zwischenzustand in der Unterwelt überliefert. C. 22 gelangt Henoch auf seiner Reise durch die Unterwelt zu einem hohen und wilden Gebirge im fernen Westen, welches vier tiefe und weit in die Breite ausgedehnte Plätze einschließt, drei davon sind dunkel und einer hell. Auf die Frage Henochs antwortet der ihn begleitende Engel: „Diese hohlen Räume sind dazu bestimmt, daß sich zu ihnen die Geister der Seelen der Verstorbenen versammeln. Dafür sind sie geschaffen, daß sich hier alle Seelen der Menschenkinder versammeln. Diese Plätze hat man zu Aufenthaltsorten für sie gemacht bis zum Tag ihres Gerichts, bis zu einer gewissen Frist und festgesetzten Zeit, zu der das große Gericht über sie stattfinden wird." Die einzelnen Abteilungen dienen zur Aufnahme der verschiedenen Klassen von Menschen. An dem einen Orte sieht Henoch den Geist des erschlagenen Abel. Im zweiten, der sich auszeichnet durch eine Wasserquelle und durch Helle, befinden sich die Gerechten [2]). Die übrigen zwei Plätze dienen zur Aufbewahrung von Sündern, die teilweise schon im definitiven Strafzustand sich befinden, teils noch für das Endgericht bestimmt sind.

Auch das vierte Esrabuch steht, wie aus seiner Lehre über die Seelenbehälter hervorgeht, auf dem gleichen Standpunkt des Zwischenstandsglaubens. Lohn nnd Strafe beginnen unmittelbar nach dem Tode. Die Apokalypse des Baruch (36, 10 f.) vertritt ähnliche Anschauungen; den Gottlosen wird beim Tod eine vorläufige, nach dem Endgericht eine definitive, verschärfte Pein in Aussicht gestellt, ebd. 30, 2—4. Nach Flavius Josephus (Ant.

---

seine Zeit aufbewahrt hast. Vgl. auch unten unsere Ausführungen über das pseudojeremianische Fragment.

[1]) Die Verwechslung von Grab und Unterwelt ist sehr häufig, sowohl im Babylonischen, wie im AT. Ez 32, 22 f. sieht sogar Gräber in der Unterwelt.

[2]) Lk 16, 24 erhält durch diese Schilderung eine treffliche Illustration. Die Bitte des Reichen, Lazarus möge seine Fingerspitze ins Wasser tauchen und damit die Zunge des Reichen zu benetzen, entspricht durchaus der Vorstellung, daß sich am Orte der Gerechten eine Wasserquelle befindet.

XVIII 14 f.) ließen die Pharisäer nur die Gerechten zum Endakt erscheinen, während die Gottlosen in der Unterwelt zurückbleiben mußten. Ähnlich Ps Sal 3, 11 f.; 14, 9; 12, 4; 15, 10; 16, 2; 3, 12.

So richtig es ist, daß einige hervorragende Männer, welche sich in ganz besonderer Weise der Gunst Gottes erfreuten, als bereits in den Himmel entrückt und beim Messias befindlich gedacht werden, wie z. B. Henoch, Esra, Elias, Baruch u. a., so haben wir es hier doch mit seltenen Ausnahmen zu tun. Als Regel galt: Alle Gerechten haben in der Unterwelt das Endheil abzuwarten [1]. Da wo gewisse Schwankungen sich zeigen, liegt alexandrinisch-hellenische Beeinflussung vor [2]; denn während im palästinensischen Milieu hinsichtlich des eben besprochenen Aufenthaltsortes der Toten insbesondere der Gerechten eine sozusagen einmütige Übereinstimmung herrschte, finden wir in jenen Kreisen, wo das Hellenentum besser Eingang fand, wie in Alexandrien, entgegengesetzte Anschauungen. Die griechische Philosophie, vor allem die Seelenlehre Platons, übte einen starken Einfluß auf die jüdischen Theologen aus. Der ganze Nachdruck wird hier auf die Unsterblichkeit der Seele gelegt. Die Hoffnungen auf das kommende Heil der Endzeit werden schwächer; man läßt die Seele,

---

[1] Einige Stellen, wie z. B. Hen 70, 4, die geltend gemacht werden für jene Ansicht, nach der die Geister der Gerechten und Auserwählten als bereits bei Gott befindlich aufgefaßt wurden, sind teilweise auf die präexistente Heilsgemeinde zu beziehen, wie z. B. Hen 70, 4; 38, 1, oder sie sind aus dem apokalyptischen Sprachgebrauch heraus zu erklären, welcher oft Dinge, die in der Zukunft erst eintreffen werden, als gegenwärtig hinstellt; so vielleicht Hen 40, 5; 39; 61, 12 u. a. Es lassen sich daher solche Stellen leicht wohl in den Rahmen des gewöhnlichen Jenseitsglaubens einfügen; dies um so mehr als ja die Bilderreden des Henochbuches eine Rückkehr der gerechten Toten aus der Unterwelt kennen. In Hen 102—104 ist der Blick des Apokalyptikers offenbar auf die Endzeit gerichtet. Ausgedrückt ist bloß, daß der Gerechten nach dem Tode ein glückliches Los wartet, daß aber der Schauplatz dieser Freuden sofort der Himmel sei, wie Volz (Eschatologie 138 f.) meint, ist keineswegs gesagt. Bloß das Gedächtnis der Gerechten ist vor Gott. Nach Hen 104, 3 haben jene Gerechten große Hoffnung auf das Gericht, offenbar nur weil sie nachher ins Heil aufgenommen zu werden hoffen. Vgl. auch die Zwischenstandslehre im rabbinischen Schrifttum bei Volz, Eschatologie 140 f., insbes. bei Weber, Jüdische Theologie [2] 341 ff.

[2] Vgl. Jub 23, 30 f., wo die Geister bereits als bei Gott in der Seligkeit befindlich gedacht sind. Ähnlich ist im βίος Ἀδάμ (c. 31 f. 34) von einem Zurückgeben des Geistes in Gottes Hand die Rede und von einem sofortigen Gericht nach dem Tode. Daneben ist gleichwohl der Auferstehungsglaube beibehalten und somit auch die Annahme einer Art von Zwischenzustand.

nachdem sie von dem sie nur beschwerenden Körper frei geworden ist, sofort in die Gemeinschaft mit Gott in die Glückseligkeit gelangen. Der Hades bleibt zwar bestehen, aber er wird zur Hölle, zum ausschließlichen Strafort der Sünder. Die Lehre vom Zwischenzustand tritt hier völlig in den Hintergrund, wie auch der Auferstehungsgedanke; letzterer weil er sich nicht vertrug mit den im alexandrinisch-hellenischen Milieu herrschenden Ansichten über den Zwiespalt zwischen Körper und Seele. Typischer Vertreter dieser Richtung ist Philo. Sonst pflegen noch das Buch der Weisheit, das vierte Makkabäerbuch, die Lehranschauungen der Essener [1]) hierhergezogen zu werden. Doch muß bei der Beurteilung dieser Frage zur Vorsicht gemahnt werden. Oft mögen in der Diaspora ganz gut jüdische Vorstellungen in ein hellenisches Gewand gekleidet worden sein. Die Unsterblichkeit der Seele verträgt sich leicht mit dem Glauben an einen Zwischenzustand und eine Auferstehung des Leibes. Außerdem ist zu beachten, daß ja auch in palästinensischen Kreisen die Martyrer stets gewisse Vorrechte genossen. Man ließ sie nach dem Tode in die Nähe Gottes gelangen, und gleichwohl erwartete man für sie eine Auferstehung [2]).

Die Zwischenzustandsidee wurde also in gewissem Sinne sogar auch auf diese bevorzugten Gerechten übertragen. Was den Aufenthaltsort der übrigen Gerechten angeht, so bedeutet diese Sonderstellung, welche die Blutzeugen einnahmen, gerade eine Bestärkung der Regel, daß die übrigen Verstorbenen in der Unterwelt die Auferstehung abwarteten. Überdies dürfen gewisse Ausdrücke und Redensarten, welche an griechische Jenseitsvorstellungen erinnern, nicht gepreßt werden; der Sache nach dürften diese Autoren doch noch in den meisten Fällen auf dem Boden der jüdischen Eschatologie stehen geblieben sein [3])

---

[1]) Flavius Josephus, Bellum Judaicum II, 153 ff. Antiquitates XVIII, 18. Vgl. die Lehre Eleasars in Bell. VII, 340 ff. Dann Flavius Josephus selbst Bell. VIII, 374 f.; vgl. Volz, Eschatologie 142 f.

[2]) (Dan 12, 3) Hen 90, 3. 1 Makk 2, 50. Hen 47, 1; 108, 7 ff. Esr 7, 89. Jub 23, 30 f. Flavius Josephus, Bell. I, 650 ff. Man beachte die starke Betonung des Auferstehungsglaubens in 2 Makk, sowie Flavius Josephus, Antiquitates II, 30 und Bell. II, 152 ff.; 4 Makk 18, 17.

[3]) Man vgl. z. B. die interessanten und gut begründeten Ausführungen von W. Weber, in: ZwTh XXXXVIII (1905) 438 f. Er weist u. a. nach, daß der Verfasser des Buches der Weisheit trotz Verwendung griechischer Bezeichnungen auf dem jüdischen Standpunkt stehen geblieben ist.



Trotzdem in der Theologie des Spätjudentums eine gewisse Mannigfaltigkeit herrscht hinsichtlich der Ansichten über den Zustand und den Ort der Aufbewahrung der abgeschiedenen Seelen, so besteht doch kein Zweifel darüber, daß in jenen Kreisen, wo Christus seine Wirksamkeit begann, die alexandrinischen Jenseitsvorstellungen keinen Eingang gefunden hatten. Was Jesus selbst anbetrifft, so scheint er hinsichtlich der individuellen Eschatologie das gleiche zu lehren, was die Pharisäer und was überhaupt die gemeinjüdische Theologie annahm. Jedenfalls vertritt er den Auferstehungsglauben gegen die Sadduläer, und hieraus läßt sich erschließen, daß er für die Abgeschiedenen einen Wartezustand in der Unterwelt lehrte und den Glauben an einen zwischenzuständlichen Ort bei seinen Zuhörern voraussetzte.

Der Busen Abrahams in der Parabel vom armen Lazarus und dem reichen Prasser erinnert durchaus an Hen c. 22 (s. oben). Die Szene zwischen dem Bettler und dem Reichen im Jenseits scheint eine Verlegung des Aufenthaltsortes der Gerechten in den Himmel, in die Gemeinschaft Gottes kaum zuzulassen [1]. Die Vorstellung des Spaltes und des Hinüberschreitens (Lk 16, 26 *διαβῆναι* und *διαπερᾶν*) läßt an ein Nebeneinanderliegen der beiden Örtlichkeiten denken, gerade wie in Hen 22 [2]. Stellen wie Lk 23, 43 brauchen nicht zu befremden, da jener Warteort leicht als das Paradies bezeichnet werden konnte [3]. Diese Ansicht hat eine Stütze in dem Umstand, daß das Paradies schon vor der Endzeit Bewohner hat. Vgl. Hen 60, 8. 23; 61, 12; Jub 4, 23. Hingegen ist zu beachten, daß das Paradies, wo es in der jüdischen Literatur unserer Epoche erwähnt wird, eschatologischen Sinn hat. Es wird von Gott für die Gerechten bereit gehalten, tritt aber erst beim Endgericht in die Erscheinung. Es ist verschlossen und durch Engel

---

[1] Vgl. auch L. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3], Innsbruck 1909, 705 ff.; Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903, 456.

[2] Nach der lukanischen Bezeichnung des Ortes als *Κόλπος Ἀβραάμ* bzw. *κόλποι* ergibt sich, daß die Erzväter an diesem Orte sich befinden und nicht wie Volz (Eschatologie 144) will, bei Gott, in der Seligkeit; es handelt sich bloß um ein Wohlergehen, nicht um die Seligkeit, welche die Gemeinschaft Gottes in sich schließt.

[3] Eine beträchtliche Zahl unserer Exegeten sieht daher in jenem Ausspruch Christi einen Hinweis auf den Descensus. Nähere Literatur s. bei Clemen, Niedergefahren 157 ff. Auch die neuere kath. Exegese bezieht die Bezeichnung „Paradies“ mit Vorliebe auf den Busen Abrahams, die Vorhölle, so Rose, Evangile selon S. Luc, Paris 1904, 185 u. a. m.

bewacht. Erst in der Heilszeit wird es geöffnet für die Gerechten und bleibt der Aufenthaltsort der Seligen [1]).

Daher scheint mir jener Ausspruch Jesu am Kreuze nicht mehr zu besagen als eine Ankündigung der unmittelbaren Nähe der messianischen Erlösung. Die Antwort Jesu nämlich nimmt Bezug auf die Bitte des Schächers, welcher ein eschatologisches Gut im Auge hat, um welches er den Erlöser anfleht; vielleicht, daß er ihn auferwecken möge mit den Gerechten in der Endzeit, um dann am Paradiesesleben teilnehmen zu können. Denn es ist kaum denkbar, daß jener ungebildete Verbrecher eine der Lehre Christi entsprechende spiritualistische Auffassung vom messianischen Reich und der Seligkeit gehabt hat. Vielmehr wird ihm das Kommen des Messias zur Aufrichtung seiner Königsherrschaft nach gemeinjüdischer Auffassung vor Augen geschwebt haben, als er die Messianität Jesu bekannte und sich ihm anempfahl. Die Antwort Jesu aber mußte Bezug nehmen auf eine derartige Geistesverfassung des Schächers. Unter dem Bilde des Paradieses erklärt er ihm, daß er nicht auf das Kommen des Messias zu warten brauche, sondern daß die Paradieseszeit, die Heilszeit, jetzt schon angebrochen sei, und daß er noch am gleichen Tage die Wirklichkeit der messianischen Rettung schauen werde. Christus hat somit m. E. weniger den Ort im Auge als die Sache; er betont die sofortige Erfüllung des vom Schächer Gewünschten, das baldige Eintreten der Rettung, das Eintreffen des messianischen Heiles. Der Ausdruck „im Paradiese sein" ist also im eschatologischen Sinne aufzufassen und bedeutet soviel als „gerettet sein, das Heil erlangen" [2]). Dies scheint mir sowohl der Inhalt der Bitte des Schächers, wie auch der Antwort Jesu zu sein. Diese von mir vorgeschlagene durchaus haltbare Erklärung von Lk 23, 43 scheint die natürlichste Lösung zu sein; sie hilft uns über eine Schwierigkeit hinweg, welche alle jene gefühlt haben, welche sich mit

---

[1]) Stellensammlung s. bei Volz, Eschatologie 377.

[2]) Eine ähnliche Erscheinung wird uns auch bei Mt 27, 52 f. begegnen, wo ebenfalls ursprüglich rein eschatologische Akte, welche im Zeitalter Jesu noch als solche verstanden und empfunden wurden, beim Tode Jesu dazu dienen müssen, die Wirklichkeit der messianischen Erlösung durch den Messias Christus darzutun. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch von Lk 23, 43 nicht vereinzelt, indem der Ausdruck „Paradies" auch sonst mehr das Heilsgut als den Ort selbst bezeichnet. Vgl. Esr 8, 52; Test. Levi 18. Vgl. Volz, Eschatologie 378.

der Höllenfahrt Christi beschäftigt haben. Nach 2 Kor 12, 3. 4 hat es den Anschein, als ob Paulus das Paradies in den dritten Himmel verlegt, eine Ansicht, der wir auch sonst in der jüdischen Literatur begegnen, und da entsteht sofort die Frage: wie konnte Jesus am gleichen Tage in der Unterwelt sein und zugleich im Paradiese? Im örtlichen Sinne aufgefaßt würde die Lukasstelle einen mißlichen Punkt bilden beim biblischen Nachweis der Höllenfahrt Christi; denn sie würde anstatt auf die Höllenfahrt eher auf eine Himmelfahrt und auf eine Entrückung der Seele Christi in die Höhe hinweisen. Ein derartiger Gedanke würde eine Durchbrechung der jüdisch-palästinensischen Zwischenzustandslehre bedeuten. Durch unsere Erklärung aber wird diese Schwierigkeit, welche der Höllenfahrt Christi im Wege steht, auf exegetischem Wege in korrekter Weise beseitigt. Überdies nähert sie sich, inhaltlich betrachtet, stark der Auslegung vieler Väter, welche in der Antwort Jesu das Versprechen sehen, dem Schächer die Seligkeit zu gewähren.

Bei Paulus hingegen macht sich eine deutliche Wendung bemerkbar. Die Lehre vom Zwischenzustand tritt zurück, um der Hoffnung auf sofortige Seligkeit und unmittelbare Vereinigung mit Gott und Christus Platz zu machen. Vgl. Phil 1, 23; 2 Kor 5, 1 ff. In Apg 7, 59 erwartet Stephanus, sofort mit Christus vereinigt zu werden. Vgl. Röm 8, 38; Hebr 12, 23 [1]); vielleicht auch Jo 14, 2 f., wo die im Hause des Vaters bereiteten Wohnungen leicht auf die Wohnstätten der Christenseelen nach dem Tode bezogen werden können. In Offb 6, 9 f.; 7, 9 ff. stehen die Martyrer vor dem Throne Gottes. Aber deswegen braucht hier durchaus nicht alexandrinischer Einfluß angenommen zu werden, denn hier haben wir es mit christlichen Schriften zu tun, in denen bereits neue Faktoren auf die Gestaltung des Jenseitsglaubens eingewirkt haben, nämlich: Die christliche Lehre von der Besiegung des Todes und der Unterwelt durch Christus, überhaupt die gesamte Erlösungslehre. Aber gleichwohl hinterläßt der jüdische Zwischenzustandsglaube noch starke Spuren im Urchristentum, sowie in der nachfolgenden Zeit. Doch dürfen hier die Aussagen nicht gepreßt werden, weil infolge der Auferstehungshoffnung und der eschato-

[1]) Vgl. auch den 3. Korintherbrief bei Hennecke, Ntl Apokryphen 378, wo Paulus sagt: „Besser wäre es gewesen, wenn ich gestorben und bei dem Herrn wäre, als daß ich hier in diesem Leibe bin.“

logischen Heilserwartungen auch im Christentum trotz der vollendeten Erlösungstat Christi die Zwischenzustandsidee nicht völlig verschwinden konnte. Freilich stand sie, was wenigstens die urchristliche Zeit anbetrifft, nicht im Widerspruch zu dem eben erwähnten, sicher bezeugten Glauben an eine unmittelbare Vereinigung der christgläubigen Seelen mit Gott [1]. Später freilich, im zweiten Jahrhundert, pflegten einige christliche Lehrer die alte jüdische Lehre vom Zwischenort und Wartezustand aller abgeschiedenen Seelen in ihrer ursprünglichen, vorchristlichen Gestalt zu vertreten, und dies mit großer Entschiedenheit und fühlbarem Nachdruck, ein Beweis, wie stark jene jüdischen Vorstellungen von der Unterwelt als Warteort bis zur Endzeit im Zeitalter Christi gewesen sein mußten; eine so auffallende Reaktion gegen die paulinische Eschatologie wäre sonst im zweiten Jahrhundert nicht möglich gewesen [2], noch weniger in der Folgezeit. Anderseits ist dieses Abweichen von urchristlichen Lehranschauungen seitens dieser Lehrer teilweise auf die stetige Benützung des AT zurückzuführen, denn die Scheolvorstellungen der ältern Zeit stimmten in allen Punkten mit der christlichen Auffassung der Unterwelt nicht überein, sondern waren eher der jüdischen Lehre vom Zwischenzustand günstig [3]. Überdies mögen jene Autoren unter dem Einfluß einer unkritischen Exegese solcher ntl Stellen gestanden haben, welche auf Verhältnisse, wie sie vor der Erlösung durch Christus bestanden, Bezug nehmen, und somit noch von der Unterwelt als dem gemeinsamen Warteort der Seelen zu sprechen scheinen. Es dürfte daher auch der in christlichen Kreisen lange nachwirkende Einfluß der jüdischen Anschauungen über die Unterwelt und den Wartezustand eine nicht zu mißachtende Stütze sein für

---

[1]) Vgl. 1 Thess 4, 14 ff.; 1 Kor 15; Phil 3, 11. 21; Hebr 6, 2; 11, 35; Offb 20, 13.

[2]) Vgl. Justin, Dialogus cum Tryphone 8. 360 D, 307 A; I Apologia 8; II Apologia 2; Dialogus 46; Irenäus, Adversus haereses IV, 16. 4; 31, 3; 33, 9; V, 31, 2; Tertullian, De anima 55; De resurrectione carnis 43; Apologia 6, 9 ff.; s. auch Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 351 f.; Clemens Alexandrinus, Stromata IV, 4, 14; 7, 44.

[3]) Zuweilen brachte das AT die christlichen Theologen in nicht geringe Verlegenheit. Insbesondere scheint der bekannte Bericht des ersten Königsbuches über die Hexe von Endor viel Aufregung verursacht zu haben, wie ich in einer später erscheinenden Arbeit über den Descensus in der patristischen Zeit darlegen werde.



unsere Annahme, daß die Lehre vom Zwischenzustand, welcher vom Tode bis zur Auferstehung dauern sollte, von Christus und jenen Kreisen, in denen er lehrte und die ihm anhingen, gekannt und bis zu einem gewissen Grade vertreten wurde. *Wir sind daher berechtigt, den Tod Jesu und seine Auferstehung nach diesen im Zeitalter Jesu herrschenden Ansichten über die Zwischenzuständlichkeit der abgeschiedenen Seelen zu bemessen; und wir können den Schluß ziehen, daß Christus in den Augen seiner Zeitgenossen beim Eintritt des Todes nicht in den Himmel hinaufstieg, sondern in die Unterwelt niederfuhr.* Bestätigt wird dieser Schluß durch die gesamte urchristliche Auffassung vom Tode und der Auferstehung Jesu. Erst nach seiner Auferstehung begibt sich Christus nach der übereinstimmenden Darstellung der frühchristlichen Literatur zum Vater. Er weilte also während seines körperlosen Seins gewiß nirgends anderswo, als an dem Orte, wo die entschlafenen Seelen weilten.

Zum gleichen Resultate gelangen wir, wenn wir die *urchristliche Erlösungslehre* zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen. Die Stadien, welche Christus als Vertreter und Erlöser der Menschheit beim Erlösungswerke durchlief, sind, wenigstens was den äußern Verlauf anbetrifft, der jüdischen Heileseschatologie konform. Aus dem Todeszustande gelangte Christus durch die Auferstehung zur Herrlichkeit, ins Heil. In ähnlicher Weise sollte nach rein jüdischer Auffassung die Erlösung verlaufen, oder besser gesagt, die Aufnahme der entschlafenen Gerechten Israels ins Heil. Wir begreifen daher, wie der Tod und die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Erhöhung, die Aufnahme Jesu in die Herrlichkeit, schon bloß äußerlich betrachtet, ihrer Vorbildlichkeit wegen eine so große Bedeutung erhielten im Urchristentum. Wie Christus ins Heil einging, so sollten auch alle Christusjünger, die entschlafenen sowohl wie die in der Endzeit lebenden, ins Heil eingehen. Diese Analogie zwischen dem Heil Christi und demjenigen der Menschen, welche einen wesentlichen Bestandteil der Erlösungslehre in den paulinischen Schriften und im ersten Petrusbriefe bildet, berechtigt uns zu einem Rückschluß hinsichtlich der Frage, wo Jesus in der Zeit zwischen seinem Tode und der Auferstehung nach jüdischen und urchristlichen Begriffen weilen mußte: Gerade, wie man glaubte, daß die entschlafenen Gerechten durch das Mittel der Auferstehung aus der Unterwelt befreit würden und auf diesem

Wege ins Heil eingehen konnten, so nahm auch in vorbildlicher Weise, in der man zugleich eine Garantie erblickte für das eigene Heil, die Aufnahme Jesu in den Himmel, ins Heil, ihren äußern Ausgangspunkt in der Unterwelt, dem gemeinsamen Warteorte aller Seelen; hier auch harrte Jesus, bis die Stunde seiner Auferstehung schlug und der Vater ihn auferweckte. Es hieße daher einen ganz fremden Gedanken in das Urchristentum hineintragen, wenn man, wie dies Bruston, übrigens einer der oberflächlichsten Bearbeiter der Höllenfahrt Christi, und andere es tun, annimmt, Jesu Seele sei beim Tode sofort in den Himmel entrückt worden[1]). Die Höllenfahrt Christi ist somit, im Lichte der zeitgenössischen jüdischen und urchristlichen Theologie betrachtet, nichts anderes als ein Postulat der Lehre vom Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen; sie ist ein Annex, eine Folge seines wirklich eingetretenen Todes[2]).

Dieses Resultat, welches auf Grund einer Prüfung der gemeinjüdischen Jenseitseschatologie im Zeitalter Christi gewonnen wurde, bleibt zu Recht bestehen auch ohne irgendwelche Bezugnahme auf ntl Stellen, welche den Descensus Christi ad inferos ausdrücklich erwähnen oder andeuten. Im folgenden sollen diese Stellen einer kurzen Besprechung unterzogen werden.

2. Die Bezeugung der Höllenfahrt Christi im neuen Testament.

Mt 12, 40. Das Jonaszeichen.

Fassen wir zuerst die vielumstrittene Matthäusstelle 12, 38 f. ins Auge. Für sich allein betrachtet, bietet sie keine allzu großen

[1]) Descente du Christ 5 f. u. sonst; La vie future d'après l'enseignement de J. Ch. 5 ff.

[2]) Vgl. Clemen, Niedergefahren 152: „Vollends für das NT wäre jene Ausnahme (daß Christus nach dem Tode in den Hades ging) auch dann zu machen, wenn sie sich mit keiner Stelle (außer 1 Petr 3) belegen ließe." Tatsächlich ist auch die Lehre der Väter dieser Ableitung der Hadesfahrt Christi aus der jüdischen Lehre über Tod, Unterwelt und Wartezustand sehr günstig; wird doch vielfach der Niederstieg und sein Verweilen in der Totenwelt als das Erfüllen des Todesgesetzes durch Christus hingestellt. Doch mag uns dieses in anderm Zusammenhange näher beschäftigen. Mit Recht schreibt König, Lehre von Christi Höllenfahrt 79: „Wenn Pott es dahingestellt sein lassen möchte, ob überhaupt die Kirchenlehrer des 1. Jahrhunderts an die Höllenfahrt Christi auch nur gedacht haben, so kann mit weit größerem Rechte behauptet werden, es könne keinen einzigen gegeben haben, der nicht

Schwierigkeiten. Sie enthält ganz offenbar einen Hinweis auf den zwischenzuständlichen Aufenthalt Jesu in der Unterwelt während der Zeit seines Todes. Hingegen kann vorerst nicht entschieden werden, ob dies der ursprüngliche Sinn des Jonaszeichens überhaupt gewesen ist; denn die Parallelstelle Lk 11, 30 scheint nach der Meinung vieler einer Beziehung des Jonaszeichens auf die Auferstehung Christi nicht günstig zu sein. So äußert z. B. Clemen [1]) starke Bedenken und glaubt, daß die Erwähnung der Auferstehung in Mt 12, 40 ursprünglich gar nicht in den Zusammenhang gehört habe, sondern bei anderer Gelegenheit von Jesus ausgesprochen worden sei [2]). Lk 11, 30 ist allerdings etwas allgemein gehalten; daher ist es begreiflich, daß eine so große Zahl von Exegeten das Jonaszeichen im Kerygma sucht und nicht in der Rettung aus dem Bauche des Fisches. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß zwei Logia vorliegen, und daß Mt in der Tat einen historischen Ausspruch des Herrn berichtet, und daß somit sein Bericht keineswegs als Interpretation aufzufassen ist. Doch, glaube ich, darf man noch weiter gehen und den matthäischen Bericht für denjenigen halten, welcher uns den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens am treuesten überliefert hat. Es ist richtig, daß die wunderbare Errettung aus dem Bauche des Fisches in der Bußpredigt des Propheten nicht ausdrücklich erwähnt wird nach dem Wortlaute, den sie im Buche Jonas hat; hingegen gibt sie ihr in den Augen der Leser ein ganz besonderes Gepräge. Die wunderbaren Umstände, an denen sich ermessen läßt, daß auf der Sendung des Propheten Jonas ein fühlbarer Nachdruck ruht, werden als das am meisten Auffällige im ganzen Bericht des Jonasbuches empfunden. Faktisch wird man auch in Ninive dem Jonas kaum Glauben geschenkt haben ohne eine Garantie zu haben für die Richtigkeit der Aussagen und der Sendung eines, wie ihn Wellhausen [3]) nennt, hergelaufenen Propheten. Man hatte also ohne Zweifel in Ninive die wunderbare Rettung des Jonas erfahren. Wenn diese Erwägung auch nicht für das Jonasbuch selber

---

nach den Vorstellungen von Scheol und Hades, als dem Sammelplatz aller abgeschiedenen Seelen, notwendigerweise glauben und annehmen mußte, daß auch Christi Seele in den Scheol oder Hades gegangen sei.“

[1]) Niedergefahren 153 f.

[2]) Vgl. insbesondere Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen 1901, 23 ff.

[3]) Das Evangelium Mathäi übersetzt und erklärt, Berlin 1904, 164.

stimmen sollte, so behält sie gleichwohl ihren Wert für die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes des Jonaszeichens, denn bei allen drei Synoptikern handelt es sich im Zusammenhang um den Ausweis, den Jesus von seiner Sendung den Juden geben sollte. Wenn nun Jesus sich weigert, ein eigenes Zeichen zu geben, und auf die Predigt des Jonas hinweist bzw. auf Jonas selbst (Lk 11, 30), so war es gar nicht anders möglich, als daß den Zuhörern Jesu die ganze Gestalt des Jonas schlechthin vor Augen treten mußte. Die Predigt des Jonas, scheint mir, darf nicht abstrakt genommen werden, sondern in Verbindung mit der wunderbaren Sendung des Propheten, wegen des synoptischen Kontextes, wo der Begriff der Sendung im Mittelpunkt steht. Die Rettung des Jonas aus dem Bauche des Fisches aber, welche ihrer Natur nach ausschließlich die Sendung des Propheten bezweckt und ausdrückt, scheint mir daher ganz bestimmt im genuinen Sinn des Jonaszeichens enthalten gewesen zu sein. Dann ist zu beachten, daß Jesus den Juden in dem Augenblicke, wo sie ihn um ein Zeichen bitten, keines geben will, sondern sie auf die Zukunft verweist, in welcher sie das Gewünschte erhalten würden. Dieses Zeichen der Zukunft kann aber nicht ausschließlich die Predigt Jesu sein [1]), denn letztere kannten die Zuhörer bereits. Freilich mußte jenes in Aussicht gestellte Zeichen den Pharisäern und Schriftgelehrten noch dunkel und unverständlich vorkommen, besonders nach dem Wortlaute, welchen der lukanische Bericht bietet; doch dieser Umstand scheint gerade durch die Antwort Jesu bezweckt zu sein: Der Sinn des Jonaszeichens soll den Juden erst nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung klar werden; dann soll es die Sendung Jesu, welche trotz aller Wunder immer noch bezweifelt wurde, in definitiver Weise bestätigen. Es ist nicht schwer einzusehen, weshalb gerade Matthäus mehr als Lukas und Markus auf diesen wichtigen Ausspruch des Herrn Gewicht legt; auch sonst ist ihm die Auferstehung Christi der hervorragendste Beweis für die Messianität. Aus diesen Gründen glaube ich, daß Matthäus auch dann, wenn er, was man aber

---

[1]) Gegen Clemen, Niedergefahren 154; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 451 ff.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit [3], Straßburg 1903, 170. S. auch Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 43—47; Hilarius, In Matth z. St.; Enarratio in psalmum LXVIII, ed. Hartel, CSEL XXII 314 f.; Maldonat, Commentarius in Mt z. St.

keineswegs anzunehmen braucht, das Logion in einer paraphrasierenden Textgestalt überliefert hat, den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens mitteilt[1]).

Dieses Ergebnis ist von nicht geringer Wichtigkeit, weil wir so in der Lage sind, einen Ausspruch Christi zu besitzen, welcher einen direkten Hinweis auf seine künftige Niederfahrt in die Unterwelt enthält. Denn Mt 12, 40 f. für sich allein betrachtet, ist eine unzweifelhafte Aussage über den Aufenthalt Jesu im Hades. Eine verschwindend kleine Anzahl von Exegeten[2]) möchte zwar das *καρδία τῆς γῆς* auf das Grab beziehen; doch dagegen spricht schon die bloße literarische Anlehnung von Mt 12, 40 an das Jonasbuch, woselbst (2, 3) der

---

[1]) Neben den katholischen Exegeten lassen sich immerhin eine ganze Anzahl protestantischer Bibelforscher geltend machen, die ebenfalls annehmen, daß das Jonaszeichen nach dem ersten Evangelisten gedeutet werden könne und müsse. Vgl. z. B. B. Weiß, Das Leben Jesu II³ (Gotha 1888) 213; Evangelium des Matthäus¹⁰, Leipzig 1910, z. St.; Plummer, A critical and exegetical Commentary on the gospel according to S. Luke, London 1896, 306 f.; Willoughby, Commentary 138; Kähler, Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898) 163, 3 u. a. Diese Ansicht vertritt auch P. Rose, Evangile selon S. Luc., Paris 1904, 118; vgl. auch Justin, Dialogus cum Tryphone 107—108. Auf eine Schwierigkeit wies Runze (Das Zeichen des Menschensohnes 58) hin. Mt 12, 40 und 24, 30 sind sich offenbar verwandt; denn an beiden Orten handelt es sich um das Zeichen des Menschensohnes. Nach 12, 40 aber ist der sterbende und wiederkehrende Christus selbst das Zeichen; dieses aber passe schlecht in den rein eschatologischen Zusammenhang von 24, 30 hinein. Doch ist zu beachten, daß auch das Jonaszeichen in gewisser Hinsicht eschatologischen Charakter trägt und nach der Absicht Jesu einen solchen haben muß. Bekanntlich verbanden die Juden das Erscheinen des Messias mit der Endzeit; daher war für sie das Messiaszeichen zugleich ein Beweis für den Beginn der Endzeit. Mt hat in der Tat auf diese Geistesverfassung der Juden stark Bezug genommen, indem er den Tod und die Auferstehung Jesu mit jüdisch-eschatologischen Farben schildert, um die Messianität Jesu zu beweisen (s. unsere späteren Ausführungen über Mt 27, 51 f.). Daher ist für ihn die Auferstehung Jesu ein erstklassiges Argument für die Messianität Jesu, nur er berichtet von der Grabeswache und läßt die Vorsteher der Priester und die Pharisäer die Auferstehung Jesu eine *πλάνη χείρων τῆς πρώτης* nennen. Dann aber muß auch beobachtet werden, daß das *σημεῖον* in 12, 40 und dasjenige in 24, 30 nicht identisch zu sein brauchen, weil sie nicht unter den gleichen Umständen und mit gleicher Absicht gesprochen wurden. Ersteres richtet sich an einen engen Kreis von Personen, an Schriftgelehrte und Pharisäer, für die eben nach der Tendenz des Matthäusevangeliums die Auferstehung Jesu das Messiaszeichen ist; letzteres hingegen hat kosmischen Charakter.

[2]) De Wette, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT I² (1838) 133; Güder, Erscheinung Christi unter den Toten 17 ff.; Fr. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien I (Leipzig 1862) 500 ff. u. a. m.



Prophet sich folgendermaßen ausspricht: „ἐκ κοιλίας ᾅδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου." Für einen jüdischen Zuhörer Jesu, welcher das Jonasbuch kannte, mußte ohne Zweifel der Hinweis auf den Fischleib an die Unterwelt erinnern, abgesehen davon, daß der Ausdruck „Herz der Erde" doch eher eine Bezeichnung der Unterwelt ist als des Grabes [1]). Vollends, wenn man das Jonaszeichen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte beobachtet, so dürfte ein Zweifel kaum obwalten, daß hier an die Unterwelt gedacht ist. Näheres s. bei Hans Schmid, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1907. Dem sozusagen einstimmigen Urteil der Väter und der Exegeten folgend, beziehe ich daher das Zeichen des Jonas nach Mt 12, 40 auf die Rückkehr Jesu aus der Totenwelt, dem Hades [2]). Einen Hinweis auf die Auferstehung enthält die Stelle ganz gewiß. Nach gemeinjüdischen, pharisäischen Begriffen aber bildete die Unterwelt den Ausgangspunkt für die Rückkehr der Toten; die Zuhörer Jesu werden daher in erster Linie an diese und erst nachträglich an das Grab, den Ruheort des Körpers gedacht haben.

Anschließend an diese Matthäusstelle möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine im NT häufig wiederkehrende Redensart lenken, die m. E. sicher auch einen Hinweis auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt enthält. Es ist jener Ausdruck, welcher fast regelmäßig zur Bezeichnung des Auferstehens und Auferweckens gebraucht wird: ἐκ νεκρῶν. Die Formel findet sich im NT etwa 50mal und entspricht wohl einem hebräischen מִמֵּתִים; sie bezeichnet entweder die Trennung, das Herkommen vom Orte der

---

Chrysostomus, Homilia 43 in Matthaeum: οὐ γὰρ εἶπεν, ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, ἵνα καὶ τὸν τάφον δηλώσῃ καὶ μηδεὶς δόκησιν ὑποπτεύσῃ. Ähnlich Beda Venerabilis in seinem Kommentar zu Mt z. St.; V. Rose, L'évangile selon Saint Matthieu, Paris 1904, 100 f.

[1]) Vgl. hierzu Clemen, Niedergefahren 156 f.; Köhler, Zur Lehre von Christi Höllenfahrt 188 ff.

[2]) Protestantische Exegeten: S. bei Clemen, Niedergefahren 156 f. Katholische: Arndt, Die heiligen Schriften des A und NT, Regensburg 1901; Schanz, Kommentar über das Ev des hl. Mt, Freiburg 1879, 333; Grimm, Leben Jesu, bearbeitet von J. Zahn VII 2. Bd. (Regensburg 1899) 300 f.; Theophylact: ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, τῷ κατωτάτῳ λέγω τόπῳ, τῷ ᾅδῃ δηλονότι καταβὰς τριήμερος ἀνέστη; Irenaeus, Adversus haereses V, 31, 1: „Et ipse autem Dominus: Quemadmodum, ait, Jonas in ventre ceti tres dies et tres noctes mansit, sic erit et filius hominis in corde terrae". Im Zusammenhang spricht Irenäus von der Hadesfahrt Christi. Ähnlich Beda, Euthalius u. a.; Ephräm der Syrer, In Jonam prophetam, ed. Lamy II 234.



Toten oder die Losscheidung aus der Zahl, aus der Gemeinschaft der Toten [1]). Nach jüdisch-palästinensischer Auffassung aber weilen die Toten in der Unterwelt, wir werden daher die Formel, wo sie von der Auferstehung Jesu gebraucht ist, im NT als einen Beweis betrachten dürfen für den Aufenthalt Jesu unter dem Volke der Toten im Hades. Weil die Formel relativ noch jung war (im AT kommt sie nicht vor), so war sie gewiß im ntl Zeitalter noch nicht starr, sondern ihr Wortsinn, ihre ursprüngliche Bedeutung wurde ohne Zweifel noch voll empfunden [2]).

Apg 2, 23 f. [3]).

2, 23. 24: *Τοῦτον ... διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.*

„Diesen habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geschlagen und getötet; ihn hat Gott auferweckt, indem er die Wehen des Todes brach, wie es denn unmöglich war, daß er von demselben festgehalten wurde."

26. 27: *ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐνκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾄδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.*

„Aber auch mein Fleisch wird noch in Hoffnung ruhen; denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue."

---

[1]) Das Auferwecken aus dem Todeszustande würde eher als ein *ἐγείρειν ἐκ θανάτου* zu bezeichnen sein.

[2]) Dieser Sprachgebrauch hat sich noch in seiner ursprünglichen Bedeutung erhalten im Kanon der römischen Meßliturgie, der bekanntlich ein sehr hohes Alter hat: „Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis sed et ad coelos gloriosae ascensionis ... Anmerkungsweise möge hier noch ein Vortrag erwähnt werden, welchen Loofs den 10. Aug. 1900 in Magdeburg hielt über die Auferstehung Christi: Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung bildete ihm der Descensus und zwar nicht bloß für das Faktum der Auferstehung sondern auch für deren Heilwert. Näheres s. Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 1900, 633 f.

[3]) Über Lk 23, 43 wurde bereits oben hinlänglich gehandelt. Wiewohl viele Exegeten (vgl. Clemen, Niedergefahren 159) auch hierin die Höllenfahrt Christi ausgedrückt glauben, so scheint mir doch aus den oben mitgeteilten Gründen die Stelle weniger eine Angabe der Örtlichkeit als vielmehr die sofortige Erfüllung der Bitte, die Gewährung des messianischen Heiles auszudrücken.



31: *προϊδὼν* (scl. *ὁ θεός*) *ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.*

„In die Zukunft schauend hat er (scl. Gott) geredet von der Auferstehung des Christus, daß er nicht in der Unterwelt gelassen ward, noch daß sein Fleisch die Verwesung schaute.“

Bestimmter noch als Mt 12, 40 sind die Aussagen der Apg, wiewohl auch hier unter den Exegeten keine Einigkeit herrscht. Vorerst ist die gut und früh bezeugte Variante in 2, 24 *ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* anstatt *ὠ. τ. θανάτου* sehr beachtenswert. Von zwei der neuesten Herausgeber, Blaß und Hilgenfeld, wird sie bevorzugt. Das Bild von den Geburtswehen des Hades hat eine treffende Parallele im vierten Esrabuche 4, 41: „Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoß gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie darnach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang anvertraut ist“ [1]).

Was hier von der Auferstehung der Seelen überhaupt gesagt ist, wird in der Apg auf Christus allein bezogen, der ja auch in Kol 1, 18 „der Erstgeborene von den Toten“ genannt ist. Ohne das Bild von den Geburtswehen des Hades ist diese Benennung Christi als *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* unverständlich. Es ist daher der Schluß sehr naheliegend, daß auch Paulus sich die Auferstehung Jesu ähnlich vorstellte, nämlich als eine Herausgabe der Seele Jesu aus der Unterwelt, welche dieselbe nach Ablauf der bestimmten Zeit nicht mehr zurückbehalten konnte, sondern sie zurückgeben mußte. Was die Apg anbetrifft, so bleibt diese Vorstellung auch dann noch bestehen, wenn *ὠδῖνας τοῦ θανάτου* als die ursprüngliche Lesart beibehalten wird [2]). Der Tod

---

[1]) Bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 358. Im Zusammenhang handelt es sich nicht um die Seelen noch nicht geborener Kinder, wie Gunkel (das.) glaubt, sondern um die Toten der Unterwelt, wie Clemen richtig betont. Hingegen, scheint mir, ist leicht möglich, daß das Bild von den Geburtswehen des Hades teilweise veranlaßt wurde durch eine andere Vorstellung: Den in der Endzeit in Schwangerschaft befindlichen Frauen steht ein schlimmes Schicksal bevor. Die noch unreifen Kinder werden gewaltsam geboren, um am Endakt teilzunehmen. Vgl. 4 Esr 6, 21: „Et anniculi infantes loquentur vocibus suis et praegnantes immaturos parient infantes trium et quattuor mensium, et vivent et suscitabuntur.“

[2]) Schon die LXX kennt diese Wortverbindung. In Ps 18, 5; 116, 3 wird חֶבְלֵי־מָוֶת „Stricke des Todes“ mit *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* übersetzt. (חֶבֶל

2*



ist hier wie auch anderweitig entweder identisch mit Hades oder wie Wendt u. a. glauben[1]) persönlich aufgefaßt. Im letzten Fall aber muß, wenn das Bild von den Geburtswehen nicht gänzlich verfehlt und schief sein will, der Tod in irgend eine nahe Beziehung gesetzt werden zur Unterwelt, sei es nun als Herr derselben oder als Verbündeter; denn jene konnte besser als der Tod, welcher sowohl im Hebräischen wie auch im Griechischen als männlich gedacht ist, als Bewahrerin der Toten mit einem schwangern Weibe verglichen werden. Wir dürfen daher Apg 2, 24 auch bei der wahrscheinlich ursprünglichen Lesart *θανάτου* (bei der Lesart *ᾅδου* sicher) im Sinne der jüdischen Zwischenzustandslehre auffassen und hieraus auf die Anwesenheit des Herrn in der Unterwelt vor seiner Auferstehung schließen.

Der nachfolgende atl von Petrus geleistete Nachweis der Auferstehung Jesu bestätigt unsere Annahme. Das Psalmwort, auf welches sich der Apostel beruft (Ps 18, 10: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*) mag wegen des Parallelismus der Glieder ursprünglich die Bewahrung vor dem Tode ausgedrückt haben. Hingegen legt ihm wahrscheinlich schon die LXX einen höheren Sinn bei infolge der in jener Zeit überaus stark sich äußernden Auferstehungshoffnung. Jedenfalls scheint diese Stelle für Petrus, bzw. den Verfasser der Apg, eine der vornehmsten gewesen zu sein unter jenen atl Schriftstellen, welche für den prophetischen Nachweis der Auferstehung Jesu angerufen wurden. So aufgefaßt aber setzt sie voraus, daß derjenige, von dem die Verse ausgesagt sind, einmal im Hades geweilt hat und durch das Mittel der Auferstehung aus demselben herausgekommen ist.

So einfach und naheliegend dieser Schluß ist, so haben doch die Exegeten Schwierigkeiten entdeckt, nämlich hinsichtlich des Sinnes von 2, 31, wo Petrus den Psalmvers auf Christum anwendet. Eine nicht geringe Anzahl von Erklärern übersetzt: *οὔτε*

Strick ist verwechselt mit חֵבֶל Schmerz, Pl. Geburtswehen). Doch stellt diese Übersetzung wohl nicht bloß ein sinnloses Mißverständnis dar; denn offenbar war den Übersetzern der LXX der Begriff der Hadeswehen bei der letzten Auferstehung, überhaupt der Messiaswehen (vgl. R. Kabisch, Eschatologie 228 ff.; Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 168 ff.; dann insbesondere Bousset, Die Religion des Judentums[2] 286 f.) nicht fremd, sodaß die Lesart *ὠδῖνες* in dogmatischer Voreingenommenheit vielleicht ihren Ursprung hat.

[1]) Die Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III[8] (Leipzig 1899) 94. Vgl. 1 Kor 15, 26. 55.



ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην mit „er wurde nicht in den Hades gelassen oder verlassen". Doch ist hier, scheint mir, diesen Exegeten eine Verwechslung unterlaufen. Das deutsche „lassen" hat wohl den Sinn von zulassen, gehen lassen, nicht aber das griechische λείπειν und seine Komposita; letztere nämlich besagen, daß derjenige, den man verläßt, in einem gewissen Zustand sich befindet, in dem er belassen wird, nicht aber, daß er in einen neuen Zustand gelangt. Also drückt schon der bloße Wortsinn von ἐγκατελείφθη einen Hinweis auf das örtliche Weilen Christi im Hades aus. Überdies war der ursprüngliche Sinn der Redensart εἰς ᾅδην damals schon verloren gegangen; das εἰς war an die Stelle des richtigeren ἐν getreten als lokale Präposition [1]).

Nehmen wir an, das εἰς sei nicht rein lokal, sondern von der Richtung zu verstehen, so würde mit Notwendigkeit aus dieser Stelle folgen, daß Christus überhaupt nicht im Hades war vor seiner Auferstehung; eine derartige Nachricht aber stände im Widerspruch zu unserer Erklärung von 2, 24 und überhaupt zu allen Zeugnissen des Urchristentums, die wir bereits geltend gemacht haben und noch anrufen werden. Überdies würde bei einer derartigen Auffassung von v. 31 die Beweiskraft der petrinischen Argumentation bedeutend geschwächt; ja, sie wäre unverständlich besonders für die Zuhörer der Predigt des Petrus, welche das Wesentliche der Auferstehung darin erblickten, daß die Unterwelt ihre Opfer, welche sie zurückhält, wieder herausgibt. Wir hätten bei jener Annahme ein ähnliches Verhältnis vor uns, wie wir es für die spätere Zeit bezeugt finden im Martyrium des hl. Pionius, wo die Juden die Seele Christi als die eines βιαιοθάνατος aus dem Hades verbannen und sie als eine ruhelos umherschweifende durch die Jünger Jesu in den Körper zurückgerufen sein lassen. Für meinen Teil halte ich es für ein ganz gesichertes Ergebnis, daß Apg 2, 27. 31 des bestimmtesten ein Zeugnis für den urchristlichen Glauben an die Höllenfahrt Christi darstellt. Wäre dem nicht so, so müßte ich eingestehen, daß mir die ganze Beweisführung des Apostels unverständlich wäre [2]).

---

[1]) Vgl. Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896, 127 f. So z. B. Acta Philippi (Acta apocrypha apostolorum II ed. Bonnet 136) lesen wir in der Antwort Philipps an Christus, welcher ihn tadelt, daß er seine Feinde verflucht und in den Abgrund geschickt hätte: ὅτι ἔτι ζῶσιν εἰς τὴν ἄβυσσον. Hier hat εἰς durchaus den gleichen Sinn wie ἐν.

[2]) Die Väter erblicken in Apg 2 sozusagen einstimmig einen Beweis für den Descensus. Unter den neuern Exegeten sind zu nennen: Clemen, Nie-



Röm 10, 6.

6: *Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν.*

7: *ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*

„Die Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben ist, spricht also: Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? das ist, um Christus herabzuholen: oder wer wird hinabsteigen in den Abgrund? das ist, um Christus von den Toten heraufzuholen.“

Diese Stelle ist im Zusammenhang wegen der paulinischen, uns nicht recht zusagenden Argumentationsweise etwas schwer verständlich. Das Niedersteigen Christi zur Menschwerdung, sowie die Auferstehung bzw. das Heraufholen Christi aus dem Abgrund sind in der Beweisführung des Apostels vergleichsweise eingeführt zur Begründung und nachdrücklichen Betonung der Rechtfertigungslehre: Gerade wie es nutzlos und müßig wäre, an der Möglichkeit von sicher konstatierten Tatsachen, wie Menschwerdung und Auferstehung Christi, zu zweifeln, so wäre es ein nicht weniger eitles, unangebrachtes, müßiges Unterfangen, die Möglichkeit und das Vorhandensein der Gerechtigkeit aus dem Glauben in den Gläubigen in Zweifel zu ziehen. Denn um sich zu vergewissern, sei es nicht nötig in den Himmel hinaufzusteigen, um Christus von dort herabzuholen, noch in den Abgrund zu steigen, um Christum von den Toten heraufzuholen: Menschwerdung und Auferstehung Christi sind bereits vollendete Tatsachen, und so sei es auch mit der Glaubensgerechtigkeit, die in eines jeden Herz einzieht, und in einem jeden wohnt, sobald er nur an Christum glaubt und ihn bekennt. Dies scheint mir der Sinn der Stelle zu sein [1]). Für uns kommt hauptsächlich V. 7 in Betracht. Paulus

dergefahren 16; H. H. Wendt, Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III⁸ (Leipzig 1899) 95 u. a., sowie die Mehrzahl der katholischen Exegeten. Es geht nicht an, bei der Auferstehung Jesu einfach nur an eine Erweckung aus dem Grabe zu denken, weil in v. 31 der ursprüngliche Gliederparallelismus des Psalmverses in keiner Weise mehr empfunden wird. Die Verbindungspartikeln *οὔτε*, *οὔτε* weisen deutlich darauf hin, daß Petrus von zwei ganz geschiedenen Dingen reden will, einerseits von der Immunität hinsichtlich der Verwesung des Körpers, anderseits von dem Nichtzurückbleiben Christi im Hades.

[1]) Zur Fragestellung vgl. 4 Esr 4, 7 f.



spricht auf der einen Seite von einem Heraufholen Christi von den Toten, d. h. wohl aus der Totenwelt, womit offenbar nichts anderes gemeint sein kann als die Auferweckung Christi; auf der andern Seite aber wird der Ort, von dem Christus heraufgeholt werden soll, *ἄβυσσος* genannt. Dieser Ausdruck ist ohne Zweifel identisch mit *ᾅδης* schon wegen des *ἐκ νεκρῶν,* wodurch Paulus selbst in erklärender Weise den Abgrund als den Aufenthaltsort der Toten bezeichnet. Doch können auch ausdrückliche Belege aus der alten Literatur für diesen Sprachgebrauch von *ἄβυσσος* geltend gemacht werden [1]). Röm 10, 7 gehört daher zu den ntl Belegstellen, welche für den biblischen Nachweis der Höllenfahrt in Betracht kommen; denn letztere bzw. der Aufenthalt Jesu in der Totenwelt vor seiner Auferstehung ist eine unzweifelhafte Voraussetzung der paulinischen Argumentation [2]).

Eph 4, 8—10.

8: *Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

---

[1]) Ps 138, 10. Vgl. 4 Esr 4, 7. In der christlichen Literatur erscheint der *ἄβυσσος* oft als Aufenthaltsort der Verdammten oder des Teufels, vielfach im Anschluß an Lk 8, 31. Vgl. Origenes, In Genesim Homilia 1: „Quid est abyssus? Illa nimirum in qua erit diabolus et angeli eius"; Selecta in psalmos (Lommatzsch XIII 19) zu Ps 76, 16: *αἱ ἄβυσσοι τὰς καταχθονίους δυνάμεις δηλοῦσιν, αἵτινες ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ ἐταράχθησαν.* Acta Thomae (Acta apocrypha apostolorum II, ed. Bonnet 32): *ἐγώ* (sagt der Drache) *εἰμὶ ὁ τὴν ἄβυσσον τοῦ ταρτάρου οἰκῶν καὶ κατέχων*; ebd. Acta Philippi 24: *ἐὰν οὖν ἐπιμείνῃ τῇ ἀπιστίᾳ βλέψετε αὐτὸν βυθισθέντα κάτω εἰς τὴν ἄβυσσον* (vgl. hierzu 4. *κατέλθῃς ζῶν εἰς τὸν ᾅδην*) 29. 132. 133. 136. 27. 28. Vgl. auch Origenes, Selecta in Psalmos (Lommatzsch XIII 135). Der Abgrund ist nach ihm zwischen zwei Erden eingeschlossen wie von einem Schlauch (*περιεχομένη*). Die obere Erde ruht festgefügt auf dem Abgrund (*ἐπὶ τῆς ἀβύσσου ἐστερεώθη*) auf dieser Erde wohnen wir. Der *ἄβυσσος* ist *ἐν μέσῳ τῆς γῆς* gedacht. Von einer andern Auffassung des Abgrundes spricht Origenes, In Mathaeum (Lommatzsch III 373) zu Mt 25, 24—27. Hier erwähnt er die Erklärung eines Unbekannten, welcher glaubte, daß der Abgrund außerhalb der Welt liege und daher auch die äußeren Finsternisse außerhalb der Welt zu suchen seien.

[2]) Diese Ansicht vertreten die katholischen Exegeten. Dann Bernh. Weiß, Brief an die Römer, Leipzig 1899 (Meyers Krit.-exeg. Komm.) z. Stelle; des weitern s. bei Clemen, Niedergefahren 162; dazu Chase, Dictionary of the bible III 795. Vgl. auch Kabisch, Eschatologie des Paulus 291 ff.



Schwierigkeiten. Sie enthält ganz offenbar einen Hinweis auf den zwischenzuständlichen Aufenthalt Jesu in der Unterwelt während der Zeit seines Todes. Hingegen kann vorerst nicht entschieden werden, ob dies der ursprüngliche Sinn des Jonaszeichens überhaupt gewesen ist; denn die Parallelstelle Lk 11, 30 scheint nach der Meinung vieler einer Beziehung des Jonaszeichens auf die Auferstehung Christi nicht günstig zu sein. So äußert z. B. Clemen [1]) starke Bedenken und glaubt, daß die Erwähnung der Auferstehung in Mt 12, 40 ursprünglich gar nicht in den Zusammenhang gehört habe, sondern bei anderer Gelegenheit von Jesus ausgesprochen worden sei [2]). Lk 11, 30 ist allerdings etwas allgemein gehalten; daher ist es begreiflich, daß eine so große Zahl von Exegeten das Jonaszeichen im Kerygma sucht und nicht in der Rettung aus dem Bauche des Fisches. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß zwei Logia vorliegen, und daß Mt in der Tat einen historischen Ausspruch des Herrn berichtet, und daß somit sein Bericht keineswegs als Interpretation aufzufassen ist. Doch, glaube ich, darf man noch weiter gehen und den matthäischen Bericht für denjenigen halten, welcher uns den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens am treuesten überliefert hat. Es ist richtig, daß die wunderbare Errettung aus dem Bauche des Fisches in der Bußpredigt des Propheten nicht ausdrücklich erwähnt wird nach dem Wortlaute, den sie im Buche Jonas hat; hingegen gibt sie ihr in den Augen der Leser ein ganz besonderes Gepräge. Die wunderbaren Umstände, an denen sich ermessen läßt, daß auf der Sendung des Propheten Jonas ein fühlbarer Nachdruck ruht, werden als das am meisten Auffällige im ganzen Bericht des Jonasbuches empfunden. Faktisch wird man auch in Ninive dem Jonas kaum Glauben geschenkt haben ohne eine Garantie zu haben für die Richtigkeit der Aussagen und der Sendung eines, wie ihn Wellhausen [3]) nennt, hergelaufenen Propheten. Man hatte also ohne Zweifel in Ninive die wunderbare Rettung des Jonas erfahren. Wenn diese Erwägung auch nicht für das Jonasbuch selber

---

nach den Vorstellungen von Scheol und Hades, als dem Sammelplatz aller abgeschiedenen Seelen, notwendigerweise glauben und annehmen mußte, daß auch Christi Seele in den Scheol oder Hades gegangen sei."

[1]) Niedergefahren 153 f.

[2]) Vgl. insbesondere Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen 1901, 23 ff.

[3]) Das Evangelium Mathäi übersetzt und erklärt, Berlin. 1904, 164.

stimmen sollte, so behält sie gleichwohl ihren Wert für die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes des Jonaszeichens, denn bei allen drei Synoptikern handelt es sich im Zusammenhang um den Ausweis, den Jesus von seiner Sendung den Juden geben sollte. Wenn nun Jesus sich weigert, ein eigenes Zeichen zu geben, und auf die Predigt des Jonas hinweist bzw. auf Jonas selbst (Lk 11, 30), so war es gar nicht anders möglich, als daß den Zuhörern Jesu die ganze Gestalt des Jonas schlechthin vor Augen treten mußte. Die Predigt des Jonas, scheint mir, darf nicht abstrakt genommen werden, sondern in Verbindung mit der wunderbaren Sendung des Propheten, wegen des synoptischen Kontextes, wo der Begriff der Sendung im Mittelpunkt steht. Die Rettung des Jonas aus dem Bauche des Fisches aber, welche ihrer Natur nach ausschließlich die Sendung des Propheten bezweckt und ausdrückt, scheint mir daher ganz bestimmt im genuinen Sinn des Jonaszeichens enthalten gewesen zu sein. Dann ist zu beachten, daß Jesus den Juden in dem Augenblicke, wo sie ihn um ein Zeichen bitten, keines geben will, sondern sie auf die Zukunft verweist, in welcher sie das Gewünschte erhalten würden. Dieses Zeichen der Zukunft kann aber nicht ausschließlich die Predigt Jesu sein [1]), denn letztere kannten die Zuhörer bereits. Freilich mußte jenes in Aussicht gestellte Zeichen den Pharisäern und Schriftgelehrten noch dunkel und unverständlich vorkommen, besonders nach dem Wortlaute, welchen der lukanische Bericht bietet; doch dieser Umstand scheint gerade durch die Antwort Jesu bezweckt zu sein: Der Sinn des Jonaszeichens soll den Juden erst nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung klar werden; dann soll es die Sendung Jesu, welche trotz aller Wunder immer noch bezweifelt wurde, in definitiver Weise bestätigen. Es ist nicht schwer einzusehen, weshalb gerade Matthäus mehr als Lukas und Markus auf diesen wichtigen Ausspruch des Herrn Gewicht legt; auch sonst ist ihm die Auferstehung Christi der hervorragendste Beweis für die Messianität. Aus diesen Gründen glaube ich, daß Matthäus auch dann, wenn er, was man aber

---

[1]) Gegen Clemen, Niedergefahren 154; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 451 ff.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit [3], Straßburg 1903, 170. S. auch Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 43—47; Hilarius, In Matth z. St.; Enarratio in psalmum LXVIII, ed. Hartel, CSEL XXII 314 f.; Maldonat, Commentarius in Mt z. St.

Schwierigkeiten. Sie enthält ganz offenbar einen Hinweis auf den zwischenzuständlichen Aufenthalt Jesu in der Unterwelt während der Zeit seines Todes. Hingegen kann vorerst nicht entschieden werden, ob dies der ursprüngliche Sinn des Jonaszeichens überhaupt gewesen ist; denn die Parallelstelle Lk 11, 30 scheint nach der Meinung vieler einer Beziehung des Jonaszeichens auf die Auferstehung Christi nicht günstig zu sein. So äußert z. B. Clemen [1]) starke Bedenken und glaubt, daß die Erwähnung der Auferstehung in Mt 12, 40 ursprünglich gar nicht in den Zusammenhang gehört habe, sondern bei anderer Gelegenheit von Jesus ausgesprochen worden sei [2]). Lk 11, 30 ist allerdings etwas allgemein gehalten; daher ist es begreiflich, daß eine so große Zahl von Exegeten das Jonaszeichen im Kerygma sucht und nicht in der Rettung aus dem Bauche des Fisches. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß zwei Logia vorliegen, und daß Mt in der Tat einen historischen Ausspruch des Herrn berichtet, und daß somit sein Bericht keineswegs als Interpretation aufzufassen ist. Doch, glaube ich, darf man noch weiter gehen und den matthäischen Bericht für denjenigen halten, welcher uns den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens am treuesten überliefert hat. Es ist richtig, daß die wunderbare Errettung aus dem Bauche des Fisches in der Bußpredigt des Propheten nicht ausdrücklich erwähnt wird nach dem Wortlaute, den sie im Buche Jonas hat; hingegen gibt sie ihr in den Augen der Leser ein ganz besonderes Gepräge. Die wunderbaren Umstände, an denen sich ermessen läßt, daß auf der Sendung des Propheten Jonas ein fühlbarer Nachdruck ruht, werden als das am meisten Auffällige im ganzen Bericht des Jonasbuches empfunden. Faktisch wird man auch in Ninive dem Jonas kaum Glauben geschenkt haben ohne eine Garantie zu haben für die Richtigkeit der Aussagen und der Sendung eines, wie ihn Wellhausen [3]) nennt, hergelaufenen Propheten. Man hatte also ohne Zweifel in Ninive die wunderbare Rettung des Jonas erfahren. Wenn diese Erwägung auch nicht für das Jonasbuch selber

---

nach den Vorstellungen von Scheol und Hades, als dem Sammelplatz aller abgeschiedenen Seelen, notwendigerweise glauben und annehmen mußte, daß auch Christi Seele in den Scheol oder Hades gegangen sei."

[1]) Niedergefahren 153 f.

[2]) Vgl. insbesondere Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen 1901, 23 ff.

[3]) Das Evangelium Mathäi übersetzt und erklärt, Berlin 1904, 164.

stimmen sollte, so behält sie gleichwohl ihren Wert für die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes des Jonaszeichens, denn bei allen drei Synoptikern handelt es sich im Zusammenhang um den Ausweis, den Jesus von seiner Sendung den Juden geben sollte. Wenn nun Jesus sich weigert, ein eigenes Zeichen zu geben, und auf die Predigt des Jonas hinweist bzw. auf Jonas selbst (Lk 11, 30), so war es gar nicht anders möglich, als daß den Zuhörern Jesu die ganze Gestalt des Jonas schlechthin vor Augen treten mußte. Die Predigt des Jonas, scheint mir, darf nicht abstrakt genommen werden, sondern in Verbindung mit der wunderbaren Sendung des Propheten, wegen des synoptischen Kontextes, wo der Begriff der Sendung im Mittelpunkt steht. Die Rettung des Jonas aus dem Bauche des Fisches aber, welche ihrer Natur nach ausschließlich die Sendung des Propheten bezweckt und ausdrückt, scheint mir daher ganz bestimmt im genuinen Sinn des Jonaszeichens enthalten gewesen zu sein. Dann ist zu beachten, daß Jesus den Juden in dem Augenblicke, wo sie ihn um ein Zeichen bitten, keines geben will, sondern sie auf die Zukunft verweist, in welcher sie das Gewünschte erhalten würden. Dieses Zeichen der Zukunft kann aber nicht ausschließlich die Predigt Jesu sein [1]), denn letztere kannten die Zuhörer bereits. Freilich mußte jenes in Aussicht gestellte Zeichen den Pharisäern und Schriftgelehrten noch dunkel und unverständlich vorkommen, besonders nach dem Wortlaute, welchen der lukanische Bericht bietet; doch dieser Umstand scheint gerade durch die Antwort Jesu bezweckt zu sein: Der Sinn des Jonaszeichens soll den Juden erst nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung klar werden; dann soll es die Sendung Jesu, welche trotz aller Wunder immer noch bezweifelt wurde, in definitiver Weise bestätigen. Es ist nicht schwer einzusehen, weshalb gerade Matthäus mehr als Lukas und Markus auf diesen wichtigen Ausspruch des Herrn Gewicht legt; auch sonst ist ihm die Auferstehung Christi der hervorragendste Beweis für die Messianität. Aus diesen Gründen glaube ich, daß Matthäus auch dann, wenn er, was man aber

[1]) Gegen Clemen, Niedergefahren 154; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 451 ff.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit [3], Straßburg 1903, 170. S. auch Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 43—47; Hilarius, In Matth z. St.; Enarratio in psalmum LXVIII, ed. Hartel, CSEL XXII 314 f.; Maldonat, Commentarius in Mt z. St.

keineswegs anzunehmen braucht, das Logion in einer paraphrasierenden Textgestalt überliefert hat, den ursprünglichen Sinn des Jonaszeichens mitteilt [1]).

Dieses Ergebnis ist von nicht geringer Wichtigkeit, weil wir so in der Lage sind, einen Ausspruch Christi zu besitzen, welcher einen direkten Hinweis auf seine künftige Niederfahrt in die Unterwelt enthält. Denn Mt 12, 40 f. für sich allein betrachtet, ist eine unzweifelhafte Aussage über den Aufenthalt Jesu im Hades. Eine verschwindend kleine Anzahl von Exegeten [2]) möchte zwar das *καρδία τῆς γῆς* auf das Grab beziehen; doch dagegen spricht schon die bloße literarische Anlehnung von Mt 12, 40 an das Jonasbuch, woselbst (2, 3) der

---

[1]) Neben den katholischen Exegeten lassen sich immerhin eine ganze Anzahl protestantischer Bibelforscher geltend machen, die ebenfalls annehmen, daß das Jonaszeichen nach dem ersten Evangelisten gedeutet werden könne und müsse. Vgl. z. B. B. Weiß, Das Leben Jesu II[3] (Gotha 1888) 213; Evangelium des Matthäus[10], Leipzig 1910, z. St.; Plummer, A critical and exegetical Commentary on the gospel according to S. Luke, London 1896, 306 f.; Willoughby, Commentary 138; Kähler, Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898) 163, 3 u. a. Diese Ansicht vertritt auch P. Rose, Evangile selon S. Luc., Paris 1904, 118; vgl. auch Justin, Dialogus cum Tryphone 107—108. Auf eine Schwierigkeit wies Runze (Das Zeichen des Menschensohnes 58) hin. Mt 12, 40 und 24, 30 sind sich offenbar verwandt; denn an beiden Orten handelt es sich um das Zeichen des Menschensohnes. Nach 12, 40 aber ist der sterbende und wiederkehrende Christus selbst das Zeichen; dieses aber passe schlecht in den rein eschatologischen Zusammenhang von 24, 30 hinein. Doch ist zu beachten, daß auch das Jonaszeichen in gewisser Hinsicht eschatologischen Charakter trägt und nach der Absicht Jesu einen solchen haben muß. Bekanntlich verbanden die Juden das Erscheinen des Messias mit der Endzeit; daher war für sie das Messiaszeichen zugleich ein Beweis für den Beginn der Endzeit. Mt hat in der Tat auf diese Geistesverfassung der Juden stark Bezug genommen, indem er den Tod und die Auferstehung Jesu mit jüdisch-eschatologischen Farben schildert, um die Messianität Jesu zu beweisen (s. unsere späteren Ausführungen über Mt 27, 51 f.). Daher ist für ihn die Auferstehung Jesu ein erstklassiges Argument für die Messianität Jesu, nur er berichtet von der Grabeswache und läßt die Vorsteher der Priester und die Pharisäer die Auferstehung Jesu eine *πλάνη χείρων τῆς πρώτης* nennen. Dann aber muß auch beobachtet werden, daß das *σημεῖον* in 12, 40 und dasjenige in 24, 30 nicht identisch zu sein brauchen, weil sie nicht unter den gleichen Umständen und mit gleicher Absicht gesprochen wurden. Ersteres richtet sich an einen engen Kreis von Personen, an Schriftgelehrte und Pharisäer, für die eben nach der Tendenz des Matthäusevangeliums die Auferstehung Jesu das Messiaszeichen ist; letzteres hingegen hat kosmischen Charakter.

[2]) De Wette, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT I[2] (1838) 133; Güder, Erscheinung Christi unter den Toten 17 ff.; Fr. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien I (Leipzig 1862) 500 ff. u. a. m.



Prophet sich folgendermaßen ausspricht: „ἐκ κοιλίας ᾅδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου." Für einen jüdischen Zuhörer Jesu, welcher das Jonasbuch kannte, mußte ohne Zweifel der Hinweis auf den Fischleib an die Unterwelt erinnern, abgesehen davon, daß der Ausdruck „Herz der Erde" doch eher eine Bezeichnung der Unterwelt ist als des Grabes [1]). Vollends, wenn man das Jonaszeichen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte beobachtet, so dürfte ein Zweifel kaum obwalten, daß hier an die Unterwelt gedacht ist. Näheres s. bei Hans Schmid, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1907. Dem sozusagen einstimmigen Urteil der Väter und der Exegeten folgend, beziehe ich daher das Zeichen des Jonas nach Mt 12, 40 auf die Rückkehr Jesu aus der Totenwelt, dem Hades [2]). Einen Hinweis auf die Auferstehung enthält die Stelle ganz gewiß. Nach gemeinjüdischen, pharisäischen Begriffen aber bildete die Unterwelt den Ausgangspunkt für die Rückkehr der Toten; die Zuhörer Jesu werden daher in erster Linie an diese und erst nachträglich an das Grab, den Ruheort des Körpers gedacht haben.

Anschließend an diese Matthäusstelle möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine im NT häufig wiederkehrende Redensart lenken, die m. E. sicher auch einen Hinweis auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt enthält. Es ist jener Ausdruck, welcher fast regelmäßig zur Bezeichnung des Auferstehens und Auferweckens gebraucht wird: *ἐκ νεκρῶν*. Die Formel findet sich im NT etwa 50mal und entspricht wohl einem hebräischen מִמֵּתִים; sie bezeichnet entweder die Trennung, das Herkommen vom Orte der

---

Chrysostomus, Homilia 43 in Matthaeum: *οὐ γὰρ εἶπεν, ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, ἵνα καὶ τὸν τάφον δηλώσῃ καὶ μηδεὶς δόκησιν ὑποπτεύσῃ.* **Ähnlich Beda Venerabilis in seinem Kommentar zu Mt z. St.; V. Rose, L'évangile selon Saint Matthieu, Paris 1904, 100 f.**

[1]) Vgl. hierzu Clemen, Niedergefahren 156 f.; Köhler, Zur Lehre von Christi Höllenfahrt 188 ff.

[2]) Protestantische Exegeten: S. bei Clemen, Niedergefahren 156 f. Katholische: Arndt, Die heiligen Schriften des A und NT, Regensburg 1901; Schanz, Kommentar über das Ev des hl. Mt, Freiburg 1879, 333; Grimm, Leben Jesu, bearbeitet von J. Zahn VII 2. Bd. (Regensburg 1899) 300 f.; Theophylact: *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, τῷ κατωτάτῳ λέγω τόπῳ, τῷ ᾅδῃ δηλονότι καταβὰς τριήμερος ἀνέστη;* **Irenaeus, Adversus haereses V, 31, 1: „Et ipse autem Dominus: Quemadmodum, ait, Jonas in ventre ceti tres dies et tres noctes mansit, sic erit et filius hominis in corde terrae". Im Zusammenhang spricht Irenäus von der Hadesfahrt Christi. Ähnlich Beda, Euthalius u. a.; Ephräm der Syrer, In Jonam prophetam, ed. Lamy II 234.**



Toten oder die Losscheidung aus der Zahl, aus der Gemeinschaft der Toten [1]). Nach jüdisch-palästinensischer Auffassung aber weilen die Toten in der Unterwelt, wir werden daher die Formel, wo sie von der Auferstehung Jesu gebraucht ist, im NT als einen Beweis betrachten dürfen für den Aufenthalt Jesu unter dem Volke der Toten im Hades. Weil die Formel relativ noch jung war (im AT kommt sie nicht vor), so war sie gewiß im ntl Zeitalter noch nicht starr, sondern ihr Wortsinn, ihre ursprüngliche Bedeutung wurde ohne Zweifel noch voll empfunden [2]).

Apg 2, 23 f. [3]).

2, 23. 24: *Τοῦτον ... διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.*

„Diesen habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geschlagen und getötet; ihn hat Gott auferweckt, indem er die Wehen des Todes brach, wie es denn unmöglich war, daß er von demselben festgehalten wurde."

26. 27: *ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.*

„Aber auch mein Fleisch wird noch in Hoffnuug ruhen; denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue."

---

[1]) Das Auferwecken aus dem Todeszustande würde eher als ein *ἐγείρειν ἐκ θανάτου* zu bezeichnen sein.

[2]) Dieser Sprachgebrauch hat sich noch in seiner ursprünglichen Bedeutung erhalten im Kanon der römischen Meßliturgie, der bekanntlich ein sehr hohes Alter hat: „Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis sed et ad coelos gloriosae ascensionis ... Anmerkungsweise möge hier noch ein Vortrag erwähnt werden, welchen Loofs den 10. Aug. 1900 in Magdeburg hielt über die Auferstehung Christi: Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung bildete ihm der Descensus und zwar nicht bloß für das Faktum der Auferstehung sondern auch für deren Heilwert. Näheres s. Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 1900, 633 f.

[3]) Über Lk 23, 43 wurde bereits oben hinlänglich gehandelt. Wiewohl viele Exegeten (vgl. Clemen, Niedergefahren 159) auch hierin die Höllenfahrt Christi ausgedrückt glauben, so scheint mir doch aus den oben mitgeteilten Gründen die Stelle weniger eine Angabe der Örtlichkeit als vielmehr die sofortige Erfüllung der Bitte, die Gewährung des messianischen Heiles auszudrücken.



31: *προϊδὼν* (scl. *ὁ θεός*) *ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.*

„In die Zukunft schauend hat er (scl. Gott) geredet von der Auferstehung des Christus, daß er nicht in der Unterwelt gelassen ward, noch daß sein Fleisch die Verwesung schaute.“

Bestimmter noch als Mt 12, 40 sind die Aussagen der Apg, wiewohl auch hier unter den Exegeten keine Einigkeit herrscht. Vorerst ist die gut und früh bezeugte Variante in 2, 24 *ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* anstatt *ὠ. τ. θανάτου* sehr beachtenswert. Von zwei der neuesten Herausgeber, Blaß und Hilgenfeld, wird sie bevorzugt. Das Bild von den Geburtswehen des Hades hat eine treffende Parallele im vierten Esrabuche 4, 41: „Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoß gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie darnach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang anvertraut ist“ [1]).

Was hier von der Auferstehung der Seelen überhaupt gesagt ist, wird in der Apg auf Christus allein bezogen, der ja auch in Kol 1, 18 „der Erstgeborene von den Toten“ genannt ist. Ohne das Bild von den Geburtswehen des Hades ist diese Benennung Christi als *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* unverständlich. Es ist daher der Schluß sehr naheliegend, daß auch Paulus sich die Auferstehung Jesu ähnlich vorstellte, nämlich als eine Herausgabe der Seele Jesu aus der Unterwelt, welche dieselbe nach Ablauf der bestimmten Zeit nicht mehr zurückbehalten konnte, sondern sie zurückgeben mußte. Was die Apg anbetrifft, so bleibt diese Vorstellung auch dann noch bestehen, wenn *ὠδῖνας τοῦ θανάτου* als die ursprüngliche Lesart beibehalten wird [2]). Der Tod

---

[1]) Bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 358. Im Zusammenhang handelt es sich nicht um die Seelen noch nicht geborener Kinder, wie Gunkel (das.) glaubt, sondern um die Toten der Unterwelt, wie Clemen richtig betont. Hingegen, scheint mir, ist leicht möglich, daß das Bild von den Geburtswehen des Hades teilweise veranlaßt wurde durch eine andere Vorstellung: Den in der Endzeit in Schwangerschaft befindlichen Frauen steht ein schlimmes Schicksal bevor. Die noch unreifen Kinder werden gewaltsam geboren, um am Endakt teilzunehmen. Vgl. 4 Esr 6, 21: „Et anniculi infantes loquentur vocibus suis et praegnantes immaturos parient infantes trium et quattuor mensium, et vivent et suscitabuntur.“

[2]) Schon die LXX kennt diese Wortverbindung. In Ps 18, 5; 116, 3 wird חֶבְלֵי־מָוֶת „Stricke des Todes“ mit *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* übersetzt. (חֶבֶל

2*



ist hier wie auch anderweitig entweder identisch mit Hades oder wie Wendt u. a. glauben [1]) persönlich aufgefaßt. Im letzten Fall aber muß, wenn das Bild von den Geburtswehen nicht gänzlich verfehlt und schief sein will, der Tod in irgend eine nahe Beziehung gesetzt werden zur Unterwelt, sei es nun als Herr derselben oder als Verbündeter; denn jene konnte besser als der Tod, welcher sowohl im Hebräischen wie auch im Griechischen als männlich gedacht ist, als Bewahrerin der Toten mit einem schwangern Weibe verglichen werden. Wir dürfen daher Apg 2, 24 auch bei der wahrscheinlich ursprünglichen Lesart *θανάτου* (bei der Lesart *ᾅδου* sicher) im Sinne der jüdischen Zwischenzustandslehre auffassen und hieraus auf die Anwesenheit des Herrn in der Unterwelt vor seiner Auferstehung schließen.

Der nachfolgende atl von Petrus geleistete Nachweis der Auferstehung Jesu bestätigt unsere Annahme. Das Psalmwort, auf welches sich der Apostel beruft (Ps 18, 10: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*) mag wegen des Parallelismus der Glieder ursprünglich die Bewahrung vor dem Tode ausgedrückt haben. Hingegen legt ihm wahrscheinlich schon die LXX einen höheren Sinn bei infolge der in jener Zeit überaus stark sich äußernden Auferstehungshoffnung. Jedenfalls scheint diese Stelle für Petrus, bzw. den Verfasser der Apg, eine der vornehmsten gewesen zu sein unter jenen atl Schriftstellen, welche für den prophetischen Nachweis der Auferstehung Jesu angerufen wurden. So aufgefaßt aber setzt sie voraus, daß derjenige, von dem die Verse ausgesagt sind, einmal im Hades geweilt hat und durch das Mittel der Auferstehung aus demselben herausgekommen ist.

So einfach und naheliegend dieser Schluß ist, so haben doch die Exegeten Schwierigkeiten entdeckt, nämlich hinsichtlich des Sinnes von 2, 31, wo Petrus den Psalmvers auf Christum anwendet. Eine nicht geringe Anzahl von Erklärern übersetzt: *οὔτε*

Strick ist verwechselt mit חֵבֶל Schmerz, Pl. Geburtswehen). Doch stellt diese Übersetzung wohl nicht bloß ein sinnloses Mißverständnis dar; denn offenbar war den Übersetzern der LXX der Begriff der Hadeswehen bei der letzten Auferstehung, überhaupt der Messiaswehen (vgl. R. Kabisch, Eschatologie 228 ff.; Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 168 ff.; dann insbesondere Bousset, Die Religion des Judentums² 286 f.) nicht fremd, sodaß die Lesart *ὠδῖνες* in dogmatischer Voreingenommenheit vielleicht ihren Ursprung hat.

[1]) Die Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III⁸ (Leipzig 1899) 94. Vgl. 1 Kor 15, 26. 55.



ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην mit „er wurde nicht in den Hades gelassen oder verlassen". Doch ist hier, scheint mir, diesen Exegeten eine Verwechslung unterlaufen. Das deutsche „lassen" hat wohl den Sinn von zulassen, gehen lassen, nicht aber das griechische λείπειν und seine Komposita; letztere nämlich besagen, daß derjenige, den man verläßt, in einem gewissen Zustand sich befindet, in dem er belassen wird, nicht aber, daß er in einen neuen Zustand gelangt. Also drückt schon der bloße Wortsinn von ἐγκατελείφθη einen Hinweis auf das örtliche Weilen Christi im Hades aus. Überdies war der ursprüngliche Sinn der Redensart εἰς ᾅδην damals schon verloren gegangen; das εἰς war an die Stelle des richtigeren ἐν getreten als lokale Präposition [1]).

Nehmen wir an, das εἰς sei nicht rein lokal, sondern von der Richtung zu verstehen, so würde mit Notwendigkeit aus dieser Stelle folgen, daß Christus überhaupt nicht im Hades war vor seiner Auferstehung; eine derartige Nachricht aber stände im Widerspruch zu unserer Erklärung von 2, 24 und überhaupt zu allen Zeugnissen des Urchristentums, die wir bereits geltend gemacht haben und noch anrufen werden. Überdies würde bei einer derartigen Auffassung von v. 31 die Beweiskraft der petrinischen Argumentation bedeutend geschwächt; ja, sie wäre unverständlich besonders für die Zuhörer der Predigt des Petrus, welche das Wesentliche der Auferstehung darin erblickten, daß die Unterwelt ihre Opfer, welche sie zurückhält, wieder herausgibt. Wir hätten bei jener Annahme ein ähnliches Verhältnis vor uns, wie wir es für die spätere Zeit bezeugt finden im Martyrium des hl. Pionius, wo die Juden die Seele Christi als die eines βιαιοθάνατος aus dem Hades verbannen und sie als eine ruhelos umherschweifende durch die Jünger Jesu in den Körper zurückgerufen sein lassen. Für meinen Teil halte ich es für ein ganz gesichertes Ergebnis, daß Apg 2, 27. 31 des bestimmtesten ein Zeugnis für den urchristlichen Glauben an die Höllenfahrt Christi darstellt. Wäre dem nicht so, so müßte ich eingestehen, daß mir die ganze Beweisführung des Apostels unverständlich wäre [2]).

---

[1]) Vgl. Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896, 127 f. So z. B. Acta Philippi (Acta apocrypha apostolorum II ed. Bonnet 136) lesen wir in der Antwort Philipps an Christus, welcher ihn tadelt, daß er seine Feinde verflucht und in den Abgrund geschickt hätte: ὅτι ἔτι ζῶσιν εἰς τὴν ἄβυσσον. Hier hat εἰς durchaus den gleichen Sinn wie ἐν.

[2]) Die Väter erblicken in Apg 2 sozusagen einstimmig einen Beweis für den Descensus. Unter den neuern Exegeten sind zu nennen: Clemen, Nie-

Röm 10, 6.

6: *Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν.*

7: *ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσυν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*

„Die Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben ist, spricht also: Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? das ist, um Christus herabzuholen: oder wer wird hinabsteigen in den Abgrund? das ist, um Christus von den Toten heraufzuholen."

Diese Stelle ist im Zusammenhang wegen der paulinischen, uns nicht recht zusagenden Argumentationsweise etwas schwer verständlich. Das Niedersteigen Christi zur Menschwerdung, sowie die Auferstehung bzw. das Heraufholen Christi aus dem Abgrund sind in der Beweisführung des Apostels vergleichsweise eingeführt zur Begründung und nachdrücklichen Betonung der Rechtfertigungslehre: Gerade wie es nutzlos und müßig wäre, an der Möglichkeit von sicher konstatierten Tatsachen, wie Menschwerdung und Auferstehung Christi, zu zweifeln, so wäre es ein nicht weniger eitles, unangebrachtes, müßiges Unterfangen, die Möglichkeit und das Vorhandensein der Gerechtigkeit aus dem Glauben in den Gläubigen in Zweifel zu ziehen. Denn um sich zu vergewissern, sei es nicht nötig in den Himmel hinaufzusteigen, um Christus von dort herabzuholen, noch in den Abgrund zu steigen, um Christum von den Toten heraufzuholen: Menschwerdung und Auferstehung Christi sind bereits vollendete Tatsachen, und so sei es auch mit der Glaubensgerechtigkeit, die in eines jeden Herz einzieht, und in einem jeden wohnt, sobald er nur an Christum glaubt und ihn bekennt. Dies scheint mir der Sinn der Stelle zu sein [1]). Für uns kommt hauptsächlich V. 7 in Betracht. Paulus

dergefahren 16; H. H. Wendt, Apostelgeschichte, in: Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar III[8] (Leipzig 1899) 95 u. a., sowie die Mehrzahl der katholischen Exegeten. Es geht nicht an, bei der Auferstehung Jesu einfach nur an eine Erweckung aus dem Grabe zu denken, weil in v. 31 der ursprüngliche Gliederparallelismus des Psalmverses in keiner Weise mehr empfunden wird. Die Verbindungspartikeln *οὔτε*, *οὔτε* weisen deutlich darauf hin, daß Petrus von zwei ganz geschiedenen Dingen reden will, einerseits von der Immunität hinsichtlich der Verwesung des Körpers, anderseits von dem Nichtzurückbleiben Christi im Hades.

[1]) Zur Fragestellung vgl. 4 Esr 4, 7 f.



spricht auf der einen Seite von einem Heraufholen Christi von den Toten, d. h. wohl aus der Totenwelt, womit offenbar nichts anderes gemeint sein kann als die Auferweckung Christi; auf der andern Seite aber wird der Ort, von dem Christus heraufgeholt werden soll, *ἄβυσσος* genannt. Dieser Ausdruck ist ohne Zweifel identisch mit *ᾅδης* schon wegen des *ἐκ νεκρῶν*, wodurch Paulus selbst in erklärender Weise den Abgrund als den Aufenthaltsort der Toten bezeichnet. Doch können auch ausdrückliche Belege aus der alten Literatur für diesen Sprachgebrauch von *ἄβυσσος* geltend gemacht werden [1]). Röm 10, 7 gehört daher zu den ntl Belegstellen, welche für den biblischen Nachweis der Höllenfahrt in Betracht kommen; denn letztere bzw. der Aufenthalt Jesu in der Totenwelt vor seiner Auferstehung ist eine unzweifelhafte Voraussetzung der paulinischen Argumentation [2]).

Eph 4, 8—10.

8: *Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

---

[1]) Ps 138, 10. Vgl. 4 Esr 4, 7. In der christlichen Literatur erscheint der *ἄβυσσος* oft als Aufenthaltsort der Verdammten oder des Teufels, vielfach im Anschluß an Lk 8, 31. Vgl. Origenes, In Genesim Homilia 1: „Quid est abyssus? Illa nimirum in qua erit diabolus et angeli eius"; Selecta in psalmos (Lommatzsch XIII 19) zu Ps 76, 16: *αἱ ἄβυσσοι τὰς καταχθονίους δυνάμεις δηλοῦσιν, αἵτινες ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ ἐταράχθησαν.* Acta Thomae (Acta apocrypha apostolorum II, ed. Bonnet 32): *ἐγώ* (sagt der Drache) *εἰμὶ ὁ τὴν ἄβυσσον τοῦ ταρτάρου οἰκῶν καὶ κατέχων*; ebd. Acta Philippi 24: *ἐὰν οὖν ἐπιμείνῃ τῇ ἀπιστίᾳ βλέψετε αὐτὸν βυθισθέντα κάτω εἰς τὴν ἄβυσσον* (vgl. hierzu 4. *κατέλθῃς ζῶν εἰς τὸν ᾅδην*) 29. 132. 133. 136. 27. 28. Vgl. auch Origenes, Selecta in Psalmos (Lommatzsch XIII 135). Der Abgrund ist nach ihm zwischen zwei Erden eingeschlossen wie von einem Schlauch (*περιεχομένη*). Die obere Erde ruht festgefügt auf dem Abgrund (*ἐπὶ τῆς ἀβύσσου ἐστερεώθη*) auf dieser Erde wohnen wir. Der *ἄβυσσος* ist *ἐν μέσῳ τῆς γῆς* gedacht. Von einer andern Auffassung des Abgrundes spricht Origenes, In Mathaeum (Lommatzsch III 373) zu Mt 25, 24—27. Hier erwähnt er die Erklärung eines Unbekannten, welcher glaubte, daß der Abgrund außerhalb der Welt liege und daher auch die äußeren Finsternisse außerhalb der Welt zu suchen seien.

[2]) Diese Ansicht vertreten die katholischen Exegeten. Dann Bernh. Weiß, Brief an die Römer, Leipzig 1899 (Meyers Krit.-exeg. Komm.) z. Stelle; des weitern s. bei Clemen, Niedergefahren 162; dazu Chase, Dictionary of the bible III 795. Vgl. auch Kabisch, Eschatologie des Paulus 291 ff.



9: *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*

„Darum heißt es: Hinaufgestiegen zur Höhe führte er gefangen Gefangenschaft, gab Gaben den Menschen. Das „er stieg auf", was ist's wenn nicht, daß er auch herabstieg in die untern Teile der Erde? Der hinabstieg, er eben ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, damit er alles erfülle." (Belser.)

Diese Stelle bietet der Exegese namhafte Schwierigkeiten, und es wird schwerlich je dazu kommen, daß unter den Auslegern Einigkeit erzielt wird. Wenn der Streit um diese Stelle auch nicht so heftig war, wie um 1 Petr 3, 19, so hat Eph 4, 8—10 gleichwohl seine Geschichte in der Auslegung. Schon unter den Vätern macht sich eine gewisse Uneinigkeit geltend. Zwar sieht die Mehrzahl derselben, was v. 9 *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* anbetrifft, den Deszensus ausgesprochen [1]). Doch kam der Streit erst in neuerer Zeit zur Entfaltung. Er dreht sich in erster Linie um die Frage, ob 4, 9 die *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* auf den Hades zu beziehen, oder ob bloß die Erde gemeint sei im Gegensatz zum Himmel. Beide Ansichten haben namhafte Vertreter gefunden. Zur erstern bekennen sich: Tertullian, Hieronymus, Ambrosiaster (Chrysostomus, Theodoret) [2]), Ephraem Syrus [3]), Marius Victorinus [4]), Thomas v. Aquin [5]), Dionysius Car-

---

[1]) Zuweilen kann man nicht sicher urteilen, welche Ansicht die Väter bevorzugt haben. Vgl. z. B. Justin, Dialogus 39; er zitiert den Psalmvers. Die *αἰχμαλωσία* und die Empfänger der Gaben sind ihm die Christen, welche vor ihrer Berufung in der Gefangenschaft des Irrtums geweilt hatten. Schwebte ihm Eph 4, 8. 9 vor Augen, so hat Justin eher an die Menschwerdung gedacht. Ähnlich Irenäus, welcher in der Schrift: Zum Erweise der apostolischen Verkündigung c. 83 (TU XXXI 1. Heft 44) den v. 8 auf die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel bezieht. Andere Stellen sind weniger klar; vgl. Adversus haereses III, 23, 1; V, 21, 3; II, 20, 3; Fragm. XXIX (ed. Harvey II). Für den Descensus spricht Adversus haereses III, 21, 6; vgl. III, 18, 3.

[2]) Tertullian, De anima 55; Hieronymus, In epistolam ad Ephesios bei Migne, P. lat. XXX 869; Ambrosiaster, z. St. bei Migne, P. lat. XVII 409; Chrysostomus, Homilia XI in epistolam ad Ephesios 4, bei Migne, P. gr. LXXII 81 f., bezieht das *κατώτερα μέρη* wie auch Theodoret, z. St. bei Migne P. gr. LXXXII 533, auf den Tod Christi.

[3]) Commentarii in epistolas Pauli. Aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt, Venetiis 1893, 159.

[4]) In epistolam Pauli ad Ephesios bei Migne, P. lat. VIII 1274.

[5]) Summa theol. III pars, quaestio 57, art. 2, ad 2.

thusianus [1]), Grimm [2]), Körber [3]), Clemen [4]), Monnier [5]), Burn [6]), Hart [7]) u. a. Diese Exegeten betrachten den Genitiv *τῆς γῆς* als Genitivus partitivus und bezeichnen diese Teile der Erde als den Hades. Bröse [8]) glaubt, daß die Erde nicht genüge, um den Gegensatz zu dem *ὕψος* in V. 8 u. 10 auszudrücken; doch dürfte dies eine willkürliche Annahme sein.

Vielfach begründet man die Ansicht, in Eph 4, 9 sei die Hadesfahrt ausgesprochen, auch mit dem Hinweis auf das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Man denkt an eine Dreiteilung des Alls (Bröse a. a. O.): Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. Phil 2, 10); daher liege es am nächsten, an den Hades zu denken. Doch wie sich dann die Nichterwähnung der Wirksamkeit Christi auf der Erde motivieren läßt, ist schwer zu sagen, und doch liegt auf jener nach der ganzen Argumentation (vgl. 4, 11; 1, 10. 22) ein Nachdruck, und sie steht im Vordergrund. Was Bröse vorschlägt, diese verstehe sich von selbst, ist doch ein recht wohlfeiler Ausweg [9]).

Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht, welche unter den *κατ. μ. τῆς γῆς* die Erde verstehen [10]), machen geltend, daß

---

[1]) Comment. in omnes beati Pauli epistolas z. St.

[2]) Leben-Jesu, VII 2. Bd., Regensburg 1899, 259 f.

[3]) Lehre von der Höllenfahrt 187—243 (furchtbar weitschweifig).

[4]) Niedergefahren 167.

[5]) Commentaire 298 und Descente 51 f.

[6]) Expository Times 1902/3, 556.

[7]) Expositor VII, ser. 3 vol. 1907, 63 f. Vgl. auch Origenes, Commentarius in epistolam ad Ephesios, in: Journal of theological Studies III 411, 44.

[8]) Neue kirchliche Zeitschrift 1898, 447.

[9]) Pfleiderer (Urchristentum II 218) spricht bei Eph 4, 8 von dem gnostischenMythos von der siegreichen Höllen- und Himmelfahrt des Erlösergottes.

[10]) S. bei Clemen, Niedergefahren 164, am vollständigsten angegeben. Außerdem Reuß, Epîtres pauliniennes 186; W. Lueken, in: Die Schriften des NT (hrsg. v. J. Weiß) II 126; E. Schmidt, Bekehrung nach dem Tode, in: Theol. Studien und Kritiken LXXV 1. Bd. (1902) 616; Ewald, Briefe des Apostels Paulus an die Eph, Kol, Phm, Leipzig 1905, 190; Belser, Theol. Quartalschrift LXXXVIII (Tübingen 1906) 306; Fr. A. Henle, Der Ephesierbrief z. St.; Arndt, S. J., Biblia sacra III 706; Bisping, Erklärung der Briefe an die Eph, Phil, Kol, I Thess (1855) 89 ff.; Thomas v. Aquin und Cajetan, Pars III, quaestio 57, articulus 2, ad 2. Adamantius, Dialogus 33 in: Gr. Chr. Schr. 188, 15; Theodor von Mopsvestia bei: Migne P. gr. LXVI z. Stelle. Vgl. Origenes, Gegen Celsus I, 35, ed. Koetschau in: Gr. Chr. Schr. Origenes I 87, 3, denkt möglicherweise an die Menschwerdung, verbindet die Jungfrauengeburt Is 7, 11 mit Eph 4, 10.

dieser Ausdruck sowohl als Genitivus appositivus als partitivus und als comparativus aufgefaßt werden könne, daß das eine so gut möglich sei wie das andere. Dies wird wohl das Richtige sein. Daher ist die Frage, ob Eph 4, 9 vom Descensus handle, aus dem Zusammenhang bzw. der Tendenz der ganzen Stelle zu beantworten. Hier aber handelt es sich, wie aus v. 7 und 11 hervorgeht, um die Austeilung von Gaben an die Menschen; in erster Linie ist an die zur Zeit lebenden Christen gedacht, an den Schreiber und die Adressaten des Briefes (v. 7 *ὑμῶν*, 14 *μηκέτι ὦμεν*). Das Hinabsteigen könnte sich zwar auch auf den Todeszustand beziehen; durch diesen hat bekanntlich Christus die Erlösung vollzogen; der Todeszustand bildete eine Voraussetzung für die Auferstehung und glorreiche Himmelfahrt Christi. Hingegen ist zu beachten, daß die Höllenfahrt nach urchristlicher Auffassung nicht einen ausgesprochen soteriologischen Charakter in dem Sinne hat, daß sie der lebenden Generation hervorragende und in die Augen springende Vorteile und Gnaden vermittelt hätte. Es stimmt daher kaum, wenn man die *δόματα* in v. 8 in Beziehung bringen will mit der Höllenfahrt und anderseits mit v. 7 u. 11. Dies scheint auch Burger [1]) zu fühlen, wenn er in durchaus willkürlicher Weise das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* nur von *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* abhängig sein läßt. Will man die Höllenfahrt damit motivieren, daß man sie in Verbindung bringt mit der in v. 8 erwähnten Gefangenschaft, so ist zu beachten, daß nach gewöhnlicher biblisch-paulinischer Auffassung Christus weniger bei seiner Höllenfahrt über seine Feinde, die bösen Geistmächte, siegt und sie zu seinen Gefangenen macht, als vielmehr am Kreuze und bei seiner Himmelfahrt [2]), es wäre denn, daß man an den personifiziert gedachten Hades und die Unterwelt denken wollte (Näheres s. u. III). Desgleichen ist es auch recht schwer, im Kontext einen passenden Platz zu finden für die im Mittelalter beliebte Auslegung, welche v. 8 auf die in der Gewalt des Teufels und der Unterwelt befindlichen vorchristlichen Gerechten bezog.

---

[1]) Briefe des Jakobus, Petrus, Judas 34.

[2]) Vgl. auch Clemen, Niedergefahren 168; insbesondere Henle, Ephesierbrief z. St. u. Arndt, Biblia sacra III 706. Daher wird auch die von Hart (Expositor, 7. Series III [1907] 53 ff.) vorgeschlagene Erklärung, die Höllenfahrt als eine Plünderung des Hades aufzufassen, nicht richtig sein.

Gegen die letztere Auslegung spricht auch der Umstand, daß die Vorväter in der ganzen urchristlichen Literatur nirgends ausdrücklich als Gefangene oder überhaupt als im Leidenszustande befindlich erscheinen.

Auch die Vertreter der Hadesfahrt fühlen es selbst heraus, daß man Mühe hat, einen hinreichenden Grund zu finden, welcher den Verfasser des Briefes bewogen hätte, in diesem Zusammenhang einen so auffälligen Nachdruck auf die Hadesfahrt zu legen. Clemen hilft sich auch hier mit dem gleichen exegetischen Hausmittel, von dem er auch bei der Erklärung der so arg geschundenen Petrusstelle 3, 19 einen durchschlagenden Erfolg zu erreichen hoffte, nämlich durch Annahme einer Formel, in welcher Descensus und Ascensus zusammengestellt gewesen seien. Ohne diese Voraussetzung zu beweisen glaubt er, der Verfasser sei durch das *ἀναβὰς εἰς ὕψος* in v. 8 an jene Formel erinnert worden, so daß in der Fortsetzung auch die Hadesfahrt miterwähnt worden sei. So erkläre sich auch v. 10; der Verfasser hätte eben zu dem *ἀναβάς* in v. 8 wieder zurückkehren müssen. Daher sei eigentlich die Erwähnung der Höllenfahrt in v. 9 ganz zufällig und hätte nur den Charakter einer Zwischenbemerkung [1]. Diese Beweisführung ist ungenügend. Es muß freilich zugegeben werden, daß eine oberflächliche Betrachtung der Stelle eher an den Descensus denken läßt. Daher mag es kommen, daß diese Auslegung so viele Vertreter gefunden hat, sowohl bei den Vätern wie bei den neuern Theologen, überhaupt da, wo man, dem sensus obvius folgend, bei der Erklärung den Kontext kaum berücksichtigte. Jedoch läßt die genaue Prüfung des Zusammenhanges starke Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen. Auf jeden Fall gibt das *κατέβη*, auf die Menschwerdung Christi bezogen, einen viel bessern Sinn; grammatisch ist diese Auslegung statthaft; zugleich wird so, wie v. 10 es auch verlangt, das ganze Heilswerk umschrieben. Übrigens ist das Herabsteigen Christi zur Menschwerdung ein Ge-

---

[1]) Ähnlich wie in 1 Petr 3, 19 fühlt man sich genötigt, die Erwähnung der Hadesfahrt in Eph 4, 9 auf eine Digression zurückzuführen. Dieser Ausweg aber ist nichts anderes als eine Insolvenzerklärung. So z. B. Schmieder, zitiert bei Erich Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Meyers krit.-exeg. Kommentar VIII. IX [7] (1897) 144, gibt als Grund deren Erwähnung an, daß sie für den Verfasser so wichtig gewesen sei, daß er sie selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge erwähne.

danke, welcher sowohl dem NT als auch der altkirchlichen Literatur sehr geläufig ist. Aus diesen Gründen scheint es mir richtiger zu sein, von Eph 4, 8—10 keinen Gebrauch zu machen für den biblischen Nachweis der urchristlichen Höllenfahrtslehre [1]).

Es erübrigt nunmehr noch die Ansichten, die von Soden [2]), Abbot [3]) und Bruston [4]) geäußert haben, näher zu besprechen. Diese Exegeten nämlich beziehen das Niedersteigen Christi in Eph 4, 9. 10 auf den erhöhten Christus und deduzieren folgerichtig auf exegetischem Wege eine Höllenfahrt, welche nicht vor, sondern nach der Auferstehung stattgefunden hätte; einige denken sogar an einen Descensus nach der Himmelfahrt. Besonders Bruston wird nicht müde, diese seine Ansicht als die allein richtige zu preisen. Er setzt voraus, daß es sich in v. 9 des bestimmtesten um eine Höllenfahrt handele, eine Voraussetzung, deren problematischen Charakter wir bereits nachgewiesen haben. Daß *ἀναβάς* in v. 8 wenigstens logisch, wenn nicht auch zeitlich dem *ᾐχμαλώτευσεν* vorangeht, trifft wohl zu. Was aber das Verhältnis von *ἀναβάς* und *καταβάς* in v. 9 und 10 anbetrifft, so können, scheint mir, über deren logische oder zeitliche Aufeinanderfolge keine sichern Schlüsse gezogen werden. Beide Partizipien stehen im gleichen Tempus; der beabsichtigte Nachdruck liegt auf dem *αὐτός*: Der Apostel will die Identität des Aufgestiegenen und Hinabgestiegenen hervorheben, während das zeitliche Verhältnis des Hinabsteigens zum Hinaufsteigen unberührt bleibt. Daß die Ausschüttung der Gaben auf der Erde nach der Erhöhung (vgl. Apg 2. 33) stattfand, mag ebenfalls ein richtiger Gedanke sein, und in diesem Sinne würde die Annahme eines geistigen Niedersteigens des Erhöhten auf die Erde zur Austeilung der Gaben, der Charismen

[1]) Kurz vor der Drucklegung dieser Arbeit konnte ich noch von dem Kommentar zum Epheserbrief von Belser Einsicht nehmen. Es machte mir Freude, daß auch dieser neue Bearbeiter des Epheserbriefes in seiner Prüfung der Stelle 4, 8—10 zum gleichen Resultat gekommen ist. (J. E. Belser, Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1908, S. 113 ff. bzw. 116 f.) Als ein besonderer Vorzug der überzeugenden Darstellung ist die gute Verwertung und Zusammenstellung des patristischen Materials hervorzuheben.

[2]) Handkommentar III 1. Bd. (1893) 131 f.

[3]) A critical and exegetical commentary on the epistles to the Colossians and to the Ephesians, Newyork 1897, 116.

[4]) Descente du Christ 10 ff; Revue de théologie et des questions religieuses (1902) 85 ff; (1905) 236 ff.

und kirchlichen Ämter nicht schlecht in den Zusammenhang passen, wie auch das Triumphieren und Fesseln der gottfeindlichen Mächte, welche bisher dem Heil der Menschen entgegengestanden hatten. Der Weg von der Erde bis zum Himmel und umgekehrt vom Himmel bis zur Erde ist freigemacht von den wegelagernden Gottesfeinden, und der Verkehr mit Gott und Christus kann ungehindert vor sich gehen [1]). Insoweit könnte man sich mit der Bruston'schen These noch einverstanden erklären, nicht aber insofern er auch die Unterwelt bei dieser Austeilung der Gaben mit einbezieht. Hätte hier der Apostel an eine Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt gedacht, so hätte er sich ohne Zweifel klarer ausgedrückt [2]). Nach dem Kontext werden, wie oben schon bemerkt, die auf der Erde lebenden Gläubigen der Gaben Christi teilhaftig, und es liegt gar kein Grund vor, auch von einer Mitteilung derselben an die Toten zu sprechen. Der Epheserbrief zeigt nicht, wie dies beim ersten Korintherbrief oder beim ersteu Briefe an die Thessalonicher der Fall ist, Interesse an eschatologischen Fragen. Vollends willkürlich ist es, wenn Bruston den Höllenfahrtsgedanken schon in v. 8 beginnen läßt, und unter den Gefangenen, die Christus gemacht hat, nicht bloß Paulus versteht und die auf Erden weilenden Christusjünger, sondern auch solche, die er aus der Hölle herausgeholt hätte, die abgefallenen Engel, die besiegten Dämonen, die Seelen und die schuldigen Geister, die er daselbst bekehrt hätte [3]). Diese Annahmen sind ebenso falsch wie oberflächlich und bedürfen nach unsern Ausführungen über den ersten Petrusbrief keiner besondern Widerlegung mehr [4]).

Eine weitere nicht zu verachtende Schwierigkeit für die Exegese von Eph 4, 8—10, welche die Hadesfahrt auf einen spätern

---

[1]) Weil es sich in Eph 4, 8 um eine Tätigkeit des erhöhten Christus handelt (ἀναβὰς ... ᾐχμαλώτευσεν ... ἔδωκεν), so haben wir vielleicht hier eine Parallele zu 1 Petr 3, 19, wo eine ähnliche Situation vorzuliegen scheint, indem die Geister als gefangen gedacht sind und möglicherweise das κήρυγμα zeitlich hinter dem πορευθείς steht und Christus somit nach seiner Himmelfahrt den Geistern seine Herrlichkeit und Macht in irgend einer Weise manifestiert.

[2]) Den Mangel einer klarern Ausdrucksweise empfindet auch Ewald, Briefe des Apostels Paulus an die Eph, Kol, Phm 190. In Röm 10, 6 drückt sich Paulus klarer aus.

[3]) Descente du Christ 11.

[4]) Bruston ist zwar überzeugt von der Richtigkeit seiner Erklärung und hält große Stücke auf sie. Allen Ernstes verlangt er auf Grund seiner Exegese eine Abänderung der Reihenfolge der Artikel im apostolischen Glau-



Zeitpunkt verlegt als zwischen Tod und Auferstehung, ist der bereits oben hervorgehobene Widerspruch zur gesamten kirchlichen Tradition über den Descensus (S. 90 f.). Es wird daher die von uns vertretene Ansicht wohl das Richtige treffen [1]).

Die Prüfung der hauptsächlichsten Stellen im NT, welche gewöhnlich von den Erklärern auf die Hadesfahrt Jesu bezogen werden, hat ergeben, daß letztere nirgends auf einer andern Grundlage steht, als auf der Lehre vom Zwischenzustand nach dem Tode in der Unterwelt. Teilweise ist diese jüdische Auffassung des Fortlebens im Jenseits die Voraussetzung für den Glauben an die Höllenfahrt Christi, und bildet so den natürlichen Rahmen für die letztere; teilweise mag sie den Glauben direkt verursacht haben [2]). Aus den bisher betrachteten Stellen läßt sich nicht mehr eruieren als die bloße Tatsache, daß Christi Seele nach dem Tode, wie die übrigen Menschenseelen, in der Unterwelt die Auferstehung abwartete; über die Tätigkeit oder den Zweck der Hadesfahrt geben uns die bis jetzt untersuchten Stellen keinen nähern Aufschluß.

3. Der leidende und sterbende Messias des Judentums.

Im vorhergehenden haben wir die jüdischen Jenseitsvorstellungen kennen gelernt und sind zur Einsicht gelangt, daß man im Urchristentum den Tod und die Auferstehung Jesu nach den

bensbekenntnis! Das „descendit ad inferos" solle man doch endlich in protestantischen Kreisen, der bessern Einsicht folgend, anstatt vor „resurrexit" vor „judicare vivos et mortuos" setzen. Descente du Christ 31 f.; Revue de théologie et des questions religieuses 1905, 249 f.

[1]) Eine höchst originelle und sehr beachtenswerte, auch exegetisch nicht wertlose Erklärung der Stelle gibt Origenes in seinem neulich von J. A. F. Gregg herausgegebenen Kommentar zum Epheserbrief, in: Journal of theological Studies III 411 f. Das *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* wird auf das Hinaufsteigen ans Kreuz gedeutet; das *αἰχμαλωτεύειν* paßt dann gut zu Kol 1, 15, wo Christus am Kreuze über die Geistwesen triumphiert. Eine ähnliche Erklärung trägt Athanasius vor: De passione et cruce Domini, bei Migne, P. gr. XXVIII 224.

[2]) Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß auch die in gewissen Kreisen in Korinth geübte Taufe für die Toten die Lehre vom Zwischenzustand voraussetzt, nicht bloß für jene, welche sie anwandten, sondern auch in gewisser Beziehung für Paulus und die Briefadressaten; sonst wäre das von Paulus gebrauchte Beispiel mangels einer gemeinsamen Grundlage unverständlich. Die Taufe für die Toten setzt ihrem Begriffe nach einen Zwischenzustand voraus; das Schicksal jener ungetauft Verstorbenen könnte sonst, wäre es definitiv, durch eine stellvertretende Taufe nicht geändert werden.

in Palästina herrschenden diesbezüglichen eschatologischen Anschauungen beurteilte. Eine Höllenfahrt Jesu, ein Aufenthalt im unterweltlichen Warteorte hat somit nicht nur nichts Auffälliges und Außerordentliches an sich, sondern entspricht durchaus dem natürlichen Gang der Dinge, dem Verlaufe des Erlösungswerkes. Anhangsweise haben wir nun noch eine andere Frage zu untersuchen: Kannte das Judentum einen leidenden und sterbenden Messias und somit, was aus der bejahenden Beantwortung der Frage mit Notwendigkeit folgen würde, eine Höllenfahrt des Messias? Es leuchtet ein, daß in diesem Falle die christliche Lehre von der Höllenfahrt Christi ihre vornehmste und wichtigste Grundlage in dem bereits im Judentum existierenden Glauben an ein Niedersteigen des Messias in die Unterwelt gehabt hätte.

Sichere Nachrichten über diesen Gegenstand haben wir erst aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Damals scheint man in der Tat in jüdischen Kreisen an die Leiden des Messias geglaubt zu haben. Der Jude Trypho gibt in c. 36 des Justinschen Dialoges zu, daß über Christus prophezeit worden sei, daß er ein παθητός sein werde [1]). Freilich hat es den Anschein, daß die ins zweite Jahrhundert hinaufreichende Grundschrift der Altercatio Simonis et Theophili [2]) einen abweichenden Standpunkt vertritt. Aber gleichwohl ist die Tatsache, daß man im Spätjudentum von einem leidenden und sterbenden Messias etwas wußte, nicht zu bestreiten, und zwar bestand diese Ansicht höchstwahrscheinlich nicht erst in der Zeit Justins. Denn mir scheint, daß sich diese Vorstellung nicht erst damals bilden konnte, als das junge Christentum immer noch im heftigen Streite lag mit dem Judentum um des gekreuzigten Messias willen, welcher den Juden ein Stein des Anstoßes war. Aus diesem Grunde ist es auch nicht anzunehmen, daß eine Anlehnung an das christliche Messiasbild vorliegt, sondern es ist sehr wahrscheinlich, daß die Vorstellung von einem sterbenden Messias einen latenten Bestandteil der jüdischen Tradition gebildet hat, der freilich, weil das andere Messiasbild vom präexistenten Erlöser und Herrscher der Endzeit überwiegend war, im ntl Zeitalter kaum nach außen sich äußerte.

---

[1]) Corpus apologetarum, ed. Otto II 122; c. 39, 134; c. 89, 326: παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν. c. 90, 328.

[2]) 6, 22, ed. Harnack TU I 28, 24 f.: „Christus autem si patibulum crucis huius sustinuit et in cruce pependit, cur non hoc ipsum a patribus nostris accepimus nec passum in scripturis nostris invenimus?

Nach den Untersuchungen von Hugo Greßmann[1]) dürfte es kaum ernstlichen Zweifeln unterliegen, daß in der frühern Zeit das jüdische Volk vertraut war mit dem Gedanken an einen leidenden und sterbenden Gottesmann. Viele atl Stellen — ich erinnere nur an Zach 12, 10; die Ebed-Jahwelieder; Ps 22 u. a.; Dn 9, 26 — können kaum anders ausgelegt werden als auf der Grundlage jenes Glaubens[2]). Es ist daher nicht zu verwundern, daß von Zeit zu Zeit jene alte Vorstellung durchbrach und nicht ganz und gar der Vergessenheit anheimgefallen war. Als einen derartigen Niederschlag dieses althebräischen Glaubens möchte ich die Nachricht des vierten Esrabuches betrachten, wonach die Herrschaft des Messias 400 Jahre dauert, worauf dieser stirbt, wie alles Irdische. Nachher erst erwachen die Toten und beginnt das Gericht[3]). Doch ist dieses Zeugnis ein ganz vereinzeltes. Denn in der Zeit der Bedrängnisse, als Palästina den Weltreichen zum Opfer fiel, konnte ein Messias, wie ihn jene alten Quellen und Überlieferungen schilderten, nicht mehr genügen. Man brauchte einen tatkräftigen, mit Macht ausgerüsteten König, welcher im Stande sein würde, das Joch der Fremdherrschaft von den Schultern des bedrängten Judenvolkes abzuwerfen. So begreifen wir es wohl, daß im Zeitalter Jesu die Vorstellung von einem leidenden Messias sozusagen völlig aus dem Bewußtsein des Volkes verschwunden war und Christus die größte Mühe hatte, den Jüngern die Notwendigkeit seines Leidens begreiflich zu machen[4]). Das tannaitische Zeitalter (Ende des ersten bis zum dritten Jahrh. n. Chr.) bringt uns einen Schritt weiter. Hier kennt man den Namen des leidenden Messias. Er heißt Messiah ben Joseph[5]). Nach späten jüdischen Apokalypsen unterliegt dieser Messias im Kampf mit Gog und Magog oder mit dem Antichrist oder mit dem Islam. Neben diesem Messiah ben Joseph blieb der Messiah ben David weiterbestehen[6]).

---

[1]) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1904.

[2]) Vgl. die interessanten Ausführungen von Greßmann, ebd. 317 ff.; 328 ff.

[3]) Das Messiasbild des vierten Esrabuches ist ein Mittelding zwischen der alten Tradition und der im Zeitalter Jesu herrschenden Ansicht.

[4]) Vgl. Mk 8, 32 = Mt 16, 22; Mk 9, 32 = Lk 9, 45; Mt 8, 34; 24, 21; Mk 15, 32 = Mt 27, 42 = Lk 23, 35; Jo 12, 34.

[5]) Vgl. Suk 52 a. b. Targum Jeruschalmi zu Ex 40, 10.

[6]) Nähere Angabe s. bei A. Wünsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870, 109—121; J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud II (1883)

Die Ursachen, welche dieses merkwürdige spätjüdische Messiasbild hergerufen haben, sind noch nicht aufgeklärt. Es ist eine Frage, welche mit der innern Entwicklung der jüdischen Theologie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zusammenhängt und für uns daher nicht mehr in Betracht kommt. Für uns genügt es zu wissen, daß man im Zeitalter Christi keine Kenntnis mehr hatte von einem Tode des Messias. Selbstverständlich war da zweifelsohne auch der Gedanke an eine Hadesfahrt des Messias dem damaligen Judentum fremd. Die Christen hingegen brachten jene atl Stellen, welche von der alten ursprünglichen Prophetie über das Leiden und den Tod des Messias bzw. des Gottesknechtes Zeugnis ablegten, wieder zu Ehren und formulierten aus ihnen

767—770; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 535 A. 34; besonders G. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888, 1—26; Beer, Beiträge zur Alexandersage, in: Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft IX 792 f.; F. Kampers, Alexander der Große und die Idee eines Weltimperimus in: Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte (hrsg. v. H. Grauert) I 1. und 2. Heft, Freiburg i. Br. 1901, 78—80 und öfters. Insbesondere Bousset, Religion des Judentums[2] 264 f.; The Jewish Encyclopedia VIII (New York 1904) 511 f.: Art. von Buttenwieser; Bousset, hält die Entstehung dieses Messiasbildes für ein noch ungelöstes Rätsel; er denkt, wie auch Buttenwieser a. a. O., an fremde Einflüsse von seiten der Alexandersage. Der Wahrheit am nächsten kommt Greßmann a. a. O., wenn er bereits für das AT einen leidenden Messias annimmt oder wenigstens an eine Parallelfigur denkt. Die spätere Ausgestaltung der Tradition war dem Spiel der jeweiligen Zeitverhältnisse und den Bedürfnissen unterworfen. Möglicherweise mochten auch polemische Gründe die Juden zur Annahme eines doppelten Messias veranlaßt haben; vielleicht geschah es, um einigen schwierigen Schriftstellen gerecht zu werden und so der christlichen Exegese, welche sich auf solche Stellen stützte, für den Nachweis, daß der Gekreuzigte wirklich der im AT vorausverkündete Messias sei, die Spitze abzubrechen. Das Problem ist dunkel und eine Lösung wird sich kaum finden lassen. Soviel ich sehe, ist die christliche Höllenfahrtslehre auch nicht in der spätern Zeit, wo der leidende Messias des Judentums eine größere Rolle spielte, beeinflußt worden; in der urchristlichen Zeit aber geschah dies erst recht nicht, weil hier das offizielle Judentum einen sterbenden und als Toten in der Unterwelt weilenden Messias nicht nur nicht kannte, sondern ihn direkt ablehnte. Vgl. noch G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu 47—48; Volz, Eschatologie 237; Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theologie I (Freiburg i. Br 1897) 288; Keim, Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt III (Zürich 1873) 588; Wendt, Lehre Jesu II (Göttingen 1890) 541; Weber, System der altsynagogolen Theologie[1] 344 f.; Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu[2] 144 f. 360 ff.



beweiskräftige Argumente für die Messianität ihres gekreuzigten, gestorbenen und auferstandenen Lehrers und Erlösers. Sowohl das Todesleiden, wie Hadesfahrt [1]), Auferstehung und Himmelfahrt fand man, ohne die Texte in gezwungener Weise auszulegen, in den Prophezeiungen des AT enthalten [2]). Selbstverständlich mußten sich dabei die Verteidiger der christlichen Lehre auf den jüdischen Standpunkt stellen, wenn ihre Beweisführung wirksam sein wollte; daher können wir mit Sicherheit voraussetzen, daß die christlichen Autoren da, wo sie aus dem AT gegen jüdische Gegner sei es den Tod, das Weilen im Todeszustand, oder die Auferstehung Jesu beweisen, die dem AT entnommenen Begriffe inhaltlich nicht änderten, sondern sie in dem Sinne verwendeten, den sie in der zeitgenössischen Theologie des Judentums hatten. Diese Erwägung bestätigt unsere obigen Ausführungen, in denen wir gezeigt haben, daß man im Urchristentum den Tod, die Auferstehung und die durch die beiden bedingte Hadesfahrt Christi durch die zeitgenössische jüdische Jenseitslehre zu verstehen suchte.

Wenn auch die Prüfung der spätjüdischen Lehranschauungen über den leidenden und sterbenden Messias für den Zweck unserer Untersuchung zu einem negativen Resultat führt, so ist sie doch keineswegs wertlos; sie veranlaßte uns einen Blick zu werfen auf die Apologetik des Urchristentums, welcher uns zeigte, daß letztere mit gutem Recht auf das in Vergessenheit geratene Messiasbild des AT hinwies. Dieses freilich war in der Tat überaus geeignet, eine Grundlage zu bilden für die Lehre von einer Hadesfahrt des Erlösers und mag als solches in der urchristlichen Zeit vielfach empfunden worden sein; denn die Hadesfahrt konnte teils aus formellen Zeugnissen des AT direkt abgeleitet werden, so z. B. aus Ps 15, 10, wie es in Apg 2, 25 f. geschah, teils konnte sie mit Hilfe der herrschenden Vorstellungen über Tod und Jenseits schlußweise gefolgert werden aus solchen Prophezeiungen, welche ausdrücklich bloß vom Leiden und dem Tode des Erlösers sprachen. Insofern mag das AT mit seiner Lehre über den sterbenden Messias eine sekundäre Grundlage des Höllenfahrtsglaubens gebildet haben, die primäre aber bleibt die Tatsache des wirklich eingetretenen

---

[1]) Vgl. Apg 2, 24—32.

[2]) Js 53 und einige Psalmstellen, z. B. Ps 22, nehmen den hervorragendsten Platz ein; vgl. Apg 8, 32—35; 1 Petr 2, 21—25; Hebr 9, 28 usw.; 1 Klemensbrief 16; Barnabasbrief 5, 2; Justin bringt an 27 Stellen Zitate aus Js 52, 13—53, 12.

Todes Jesu; denn dieser, beurteilt nach den Prinzipien der palästinensischen Eschatologie, bedingte, wie wir gesehen haben, auch das Hinabsteigen und Verweilen Jesu in der Unterwelt.

II. Christus als Bringer des Heils in der Unterwelt.

1. Das messianische Heil und die Unterwelt nach jüdischer Auffassung im Zeitalter Christi.

Die eben vorausgehende Untersuchung über den leidenden und sterbenden Messias des Judentums hat gezeigt, daß wir in diesem Punkte nicht an die zeitgenössische jüdische Theologie anknüpfen können, um eine Grundlage für die urchristliche Lehre von der Hadesfahrt Christi zu haben. Aber dennoch ist der Messias der zeitgenössischen jüdischen Theologie nicht ohne Beziehungen zur Unterwelt. So paradox dieser Gedanke auf den ersten Anblick zu sein scheint, so hat es doch damit seine Richtigkeit, und ich möchte diesen Beziehungen eine so weitreichende Bedeutung zumessen, daß ich den urchristlichen Glauben an die Hadesfahrt Christi in hervorragender Weise von ihnen für beeinflußt halte. Ich meine die eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen, welche man im Zeitalter Jesu auf den Messias als Bringer des Endheils setzte; denn diese bezogen sich nicht bloß auf die lebende Generation der Gerechten, sondern waren auch auf die Welt der Toten ausgedehnt.

Bekanntlich spielt der Messias schon in der alten Zeit, bei den Propheten, eine wichtige Rolle in der Heileseschatologie. Er ist der Friedensfürst, welcher die selige Paradieseszeit wieder heraufführen [1]) und an Gottes-Statt inmitten der Auserwählten herrschen soll. Oft freilich, ja zumeist, ist es Gott selber, welcher das Ende und das Heil herbeiführt. Der Messias erscheint in diesem Falle erst nachträglich auf dem Plan als Herrscher des von Jahwe gegründeten Reiches. Vgl. Dan 7, 13. In einem Punkte sind alle

[1]) Auch in der spätern Theologie, in der für uns hauptsächlich in Betracht kommenden Zeit, finden wir Zeugnisse; vgl. z. B. in Test. Levi 18 ist es der Messias selbst, welcher das Heil bringt: „Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen und wird die Heiligen speisen vom Baum des Lebens", bei: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 471. Dann das paulinische, offenbar einer nichtkanonischen Schrift entnommene Wort Eph 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.*



Quellen einig: Der Messias ist Herrscher und König in der Endzeit. Seine Ankunft und das Hereinbrechen der Heileszeit fällt den Juden in eines zusammen. Mit dem Augenblick aber, wo man in der jüdischen Religion auch ein Erscheinen der Abgestorbenen Israels zum Endakt annahm, wurde auch der Messias für die Unterwelt nicht mehr indifferent, mit andern Worten: Die Auferstehungshoffnung sicherte auch dem Messias eine gewisse Bedeutung in der Unterwelt. Die Messiashoffnung ist für das Spätjudentum ein so fester Bestandteil der Heilshoffnung selber, daß diese beiden nicht voneinander getrennt werden können. Daher schließt auch die Auferstehungshoffnung notwendigerweise eine Beziehung zum Messias ein. Die ausdrückliche Bezeugung hierfür seitens der jüdischen Literatur ist freilich eine spärliche[1]); doch bleibt die obige Erwägung in der ganzen Anlage der jüdischen Eschatologie selbst begründet und ist überaus geeignet, die diesbezüglichen christlichen Anschauungen zu illustrieren. Weil dieser Punkt noch von keiner Darstellung der Hadesfahrt berücksichtigt worden ist, verdient er unsere besondere Aufmerksamkeit.

Schon oben, in anderm Zusammenhange, bildete die Auferstehungshoffnung Gegenstand unserer Erörterungen (s. o. 146 f.)[2]). Hier sollen ihre Beziehungen zum Endheil und zum Messiasreich besprochen werden. Es wurde schon hervorgehoben, daß die Auferstehung nichts anderes ist als das Mittel, durch welches den Abgeschiedenen Israels der Zutritt zum Heil ermöglicht werden soll. Damals hielt man es häufig für unnötig, auch die Ungerechten auferstehen zu lassen. So kehren nach den Pharisäern des Flavius Josephus (Antiquitates XVIII, 14) bloß die Gerechten ins Leben zurück (vgl. auch Hen 22 und sonst). War dies vielleicht auch eine vereinzelte Meinung, so machen wir doch die Beobachtung, daß die jüdische Literatur mit einem großen Nachdruck die Auferstehung der Gerechten betont[3]).

---

[1]) Vgl. Hen 49, 3: „Im Messias wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind." Nach Volz (Eschatologie 17) bedeutet dies, daß der Messias jenen entschlafenen Gerechten die Fortdauer bei der himmlischen Gemeinde gibt. (S. besonders einige Stellen bei F. Weber, Jüdische Theologie [2] 364—371.)

[2]) Vgl. dazu Volz, Eschatologie 128 ff., und Bousset, Religion des Judentums [2] 309 ff.

[3]) Vgl. insbesondere die Übersicht bei Volz, Eschatologie 237 ff.; sowie Bousset, Religion des Judentums [2] 309 ff.

Auch das NT pflegt ja mit einer gewissen Vorliebe auf die Auferstehung der Frommen, der Gerechten hinzuweisen. Vgl. Lk 14, 14: *ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων*; 20, 36 werden letztere *ἀναστάσεως υἱοί* genannt. Jo 11, 24; 6, 39. 44. 55; Mt 22, 29 ff. (s. oben 32 A. 2.) Röm 8, 11; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; 1 Thess 4, 13 ff. Hieraus ersehen wir, welch ein mächtiges Interesse das Spätjudentum beherrschte hinsichtlich der Aufnahme der Verstorbenen ins messianische Reich; dies gilt nicht bloß für die Makkabäerzeit, wo man in der Auferstehungshoffnung einen Ersatz und einen Entgelt fand für die Trübsale der Verfolgungsleiden, sondern auch für das Zeitalter Christi, wo dieses Interesse am Heil der abgeschiedenen Gerechten — denn nur solche kommen in Betracht — wachblieb. Davon zeugt der mit großer Heftigkeit geführte Kampf zwischen den Pharisäern und Saddukäern, in welchem bekanntlich auch Jesus und später Paulus Stellung nahmen. Angesichts dieser Tatsache stehen wir vor der Frage, ob und in welchem Maße diese gespannte Aufmerksamkeit, welche die jüdische Theologie der Rettung der Verstorbenen entgegenbrachte, im jungen Christentum erhalten blieb und wie sie sich äußerte. Bevor ich jedoch auf diese Frage antworte, ist noch auf einen andern Punkt hinzuweisen, der mit dem Auferstehungsgedanken in enger Verbindung steht, teils von diesem selbst beeinflußt, teils ihn fördernd:

Die Stellung der Patriarchen und Propheten zum Heil. Die Frage ist nicht müßig; denn es werden uns recht früh schon Darstellungen der Höllenfahrt Christi begegnen, welche die Eigentümlichkeit an sich haben, daß sie den Erlöser in enge Beziehungen setzen zu großen heiligen Männern der Vorzeit. Es ist daher nicht zwecklos, auch nicht, wie uns das Resultat lehren wird, fruchtlos, zu untersuchen, ob und wie das Judentum hier den christlichen Lehranschauungen den Boden vorbereitet hat.

Schon frühzeitig spielten die Patriarchen eine Rolle im religiösen Leben der Juden. Sie galten als Vorbilder der Frömmigkeit; als Lohn für ihre Frömmigkeit wurde ihnen ein langes Leben zugeschrieben [1]). Man betrachtete den Ort, an welchem die Väter ruhen, als den Versammlungsort der abgeschiedenen Juden. Daher

---

[1]) Vgl. Ex 20, 12; Dt 5, 16. 30; 4, 40; 6, 2 f.; 11, 2; 22, 7; 32, 47; 30, 15 ff.; 1 Kg 3, 6 ff. 14; Job 5, 26; Spr 3, 2. 16; 4, 10; 7, 2; 10, 27; Weish 3, 17; Ps 55, 23; Jub 23, 8 f.; Ps 90, 10. Es ist zu beachten, daß die Idee vom langen Leben besonders in der spätern Zeit eschatologisch wurde, vgl. Js 65, 20. 22. 23; Zach 8, 4; Hen 5, 9. 8 und öfters.

der häufig wiederkehrende Ausdruck: zu den Vätern versammelt werden. Die Verbindung zwischen jenen und den auf Erden weilenden Nachkommen war als eine lebensvolle gedacht. Die Väter nehmen regen Anteil am Geschick Israels und legen bei Gott Fürsprache ein. 2 Makk 15, 13 ff. erscheint Jeremias als einer, der viel betet für das Volk und die heilige Stadt. Nach Philo [1]) ist die Heiligkeit der Stammväter Israels, die für das Volk unaufhörlich Fürbitte tun, ein Mittel zur Versöhnung Gottes. Die Verdienste der Väter kommen dem gegenwärtigen Geschlechte zugut [2]). Die Heilsgewißheit des Volkes gründete sich vielfach auf die Erwählung der Väter durch Jahwe, auf dessen Verheißungen [3]), welche jene empfingen. Daher wird Gott mit Vorliebe als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" bezeichnet; die Wortverbindung „Gott der Väter" wird zu einer stereotypen Formel [4]).

Bei einem derartigen Ansehen, welches die Erzväter, wie überhaupt die Gerechten der alten Zeit, in der nachexilischen Periode der jüdischen Theologie genossen, versteht es sich von

---

[1]) De execratione 9. Vgl. auch Bacher, Die Agada der Tannaiten I [2] (Straßburg 1890) 206.

[2]) 2 Bar 5, 1—3; 84, 10 f.

[3]) Die in einigen jüdischen Kreisen herrschende Vorstellung von der bereits vorhandenen Heilsgemeinde (s. Volz, Eschatologie 320), in welcher die Stammväter eine Rolle spielen (vgl. Hen 70, 4; 4 Makk; Testamentum Levi 18) ist für uns weniger von Bedeutung, weil hier infolge alexandrinischen Einflusses die Heilsgüter spiritualisiert sind und in den Himmel verlegt wurden (s. oben S. 150 f. über die alexandrinische Jenseitslehre und die sofortige Aufnahme der Seelen in den Himmel). Für das NT, wenigstens für die Evangelien, dürfen wir diese Anschauung nicht annehmen, weil Christus seinen Auferstehungsbeweis ja gerade auf die Auferstehung der Patriarchen (s. oben S. 32 A. 2) basiert und weil er die Lehre vom Warteort der Gerechten bei den Patriarchen Lk 16 vertritt. Die daselbst versammelten Gerechten gehören zwar zur zukünftigen Heilsgemeinde; diese selbst aber ist noch nicht als verwirklicht gedacht.

[4]) Vgl. Ps Sal 9, 10; 2 Makk 1, 2; Assumptio Mosis 12, 13. Vgl. insbesondere das Achtzehnbittengebet: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs..., der du ... gedenkst der Gnadenverheißungen der Väter und bringst einen Erlöser ihren Kindeskindern um deren Namen willen aus Liebe" usw. Weil Gott den Vätern die Verheißungen gegeben hatte, so bildeten jene auch die Garantie für die zukünftigen Heilsgüter, die man zu erlangen hoffte. Vgl. 2 Makk 1, 2; Esr 4, 27; 5, 40; 8, 59; Bar 21, 25; 57, 2; 78, 7; 83, 4 f.; Offb Bar 2, 34 u. a. m.; Weish 12, 21; Ps Sal 11, 8; 12, 6; Tob 14, 5; dann Philo, Vita Mosis III, 39; De caritate 4. S. Volz, Eschatologie 106 f.; Bar 3, 9; 4, 59; b. baba b. 16. b. 17 a, wonach Gott bereits einigen hervorragenden

selbst, daß man sie in erster Linie zu denen zählte, welche der Auferstehung zum Endheil gewürdigt wurden. Dieser Punkt interessiert uns aus Gründen, die erst nachher ersichtlich werden, in besonderer Weise. In der Baruchapokalypse 21, 24 (Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 420) lesen wir: „Denn es sind viele Jahre gleich den (bereits) vergeudeten, die verflossen sind seit den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller derer, die ihnen glichen, die in der Erde schlafen, sie, um derentwillen du, wie du gesagt hast, die Erde schufst.“ (Es handelt sich wohl um die neue, eschatologische Erde.) Hier schlafen also die Patriarchen in der Erde, sie werden aber auferstehen, um die um ihretwillen geschaffene Erde in Besitz zu nehmen. Ähnliche Anschauungen tragen die Testamente der zwölf Patriarchen vor, so z. B. sagt Sebulon [1]) bei seinem Hinscheiden: „Und jetzt, meine Kinder, betrübt euch nicht, daß ich sterbe, und sinkt nicht zusammen, weil ich euch verlasse. Denn ich werde wiederum aufstehen in euerer Mitte wie ein Anführer inmitten seiner Söhne nnd werde mich ergötzen inmitten meines Stammes, so viele das Gesetz des Herrn und die Gebote ihres Vaters Sebulon bewahrten.“ Test. Juda: „Und hierauf werden Abraham und Isaak und Jakob zum Leben auferstehen, und ich und meine Brüder werden Herrscher unserer Zepter in Israel sein.“ Vgl. Test. Simeon 6; In Test. Benjamin 10: „Dann werdet ihr Henoch, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob sehen, wie sie auferstehen zur Rechten mit Frohlocken. Dann werden auch wir auferstehen, jeder zu unserm Reich.“ Nach Dn 12, 13 bekommt Daniel die Versicherung, daß er am Ende der Tage auferstehen werde. Die LXX glaubt, daß Job (42, 17) einst unter den Auferweckten sein werde [2]). Im *βίος* 28, 41 wird dem Adam die Auferstehung versprochen.

Ich habe einige Stellen ausführlich wiedergegeben, um diese Zeugnisse in ihrer eigenen Frische und Lebendigkeit sprechen zu lassen, damit sie uns einen Einblick geben, wie man im Zeitalter

Vätern wie Moses, Abraham, Adam die verborgenen Heilsgüter geoffenbart hat. Daß die Zeit der Urväter vielfach als ein Idealtypus der Heilszeit hingestellt wurde, kommt für uns auch in Betracht, insofern dieser Umstand uns zeigt, welch eine große Rolle die Patriarchen in der jüdischen Theologie des Zeitalters Christi spielten.

[1]) Test. Sebulon 10.

[2]) Job 42, 17: *γέγραπται αὐτὸν πάλιν ἀναστήσασθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.*



Christi von den Patriarchen dachte. Wenn meine Ausführungen auch bloß einen zusammenfassenden Charakter haben, so geht aus ihnen doch das eine mit aller Bestimmtheit hervor: Die zukünftige Heilsgemeinde setzt sich nicht ausschließlich zusammen aus der in den letzten Zeiten gerade lebenden Generation, aus dem sog. den Endkatastrophen entrinnenden Rest, sondern auch die Toten, die abgeschiedenen Gerechten — denn nur solche kommen in Betracht — werden zu jenen gerechnet, welche beim Kommen des Messias ins Heil eingehen werden. Zu diesen Toten gehören in erster Linie, ja noch vor den Lebenden, die Patriarchen Israels und die großen Heiligen der vergangenen Zeiten; beim Anbruch der Segenszeit werden sie ihren Warteort verlassen und die ihnen verheißenen Heilsgüter in Empfang nehmen.

So lagen die Dinge, als Jesus, der Messias der Christen, in die Erscheinung trat mit seiner Botschaft von der Gründung des Himmelreiches. Wir wissen, was er für eine Stellung hinsichtlich der Erzväter einnahm. Es ist der gleiche Standpunkt, den auch das Judentum vertrat: Die Patriarchen gehören zu den Lebenden (s. oben S. 32); sie werden auferstehen und am Freudenmahl der Endzeit zu Tische liegen und den Ehrenplatz einnehmen (Mt 8, 11). Jetzt schon werden die Gerechten nach dem Tode von Engeln zu Abraham hingetragen (Lk 16, 22). Nun aber sehen wir, wie Christus in aller Stille das Gottesreich gründet und wie durch seinen Tod am Kreuze, seine Auferstehung und durch seine Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten die Gründung und der Anbruch des messianischen Reiches zur vollendeten Tatsache geworden ist, wiewohl jenes zwar erst in der Endzeit seine definitive Gestalt und volle Ausbildung erhalten soll. Jetzt schon kann ein jeder, er braucht nur zu wollen, Mitglied der Heilsgemeinde werden. Den abgeschiedenen Jüngern Jesu wird nicht mehr die Unterwelt als Aufenthaltsort angewiesen, sondern sie dürfen beim Herrn sein. Mit diesen Erwägungen sind wir endlich bei der entscheidenden Fragestellung angelangt. Wie steht es um die Toten Israels, insbesondere um die großen Männer der Vorzeit? Wurden auch sie zu Gliedern des von Christus gestifteten Reiches und kamen auch ihnen, die nach jüdischen Begriffen ja das erste Anrecht auf das Heil hatten, die Früchte der messianischen Erlösung zugute? Diese Frage war angesichts der großen Verehrung, welche das Judentum im Zeitalter Christi für die Väter an den Tag legte,

unausweichlich; das Urchristentum mußte zu ihr Stellung nehmen. Dies ist auch geschehen, und zwar, nach m. A., in der hervorragendsten Weise in Mt 27, 52. 53.

2. Mt 27, 52. 53 als Zeugnis für die Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt.

Die Tragweite und die Bedeutung dieser Stelle läßt sich auf den ersten Anblick nicht erkennen. Auch hier hat die Exegese einen schwierigen Stand. Die Schwierigkeit liegt in der scheinbaren Unvereinbarkeit der Aussagen dieser Stelle. Die Auferweckung der Leiber jener Gerechten findet statt beim Tode Jesu; das Herausgehen aus den Gräbern aber soll nach V. 53 erst nach der Auferstehung stattgefunden haben. Nun stehen wir vor der Frage, wie sich die beiden Aussagen vereinigen lassen. Man empfand die Schwierigkeit des Textes schon früh; die Textvarianten liefern uns den sichern Beweis. Denn einige Handschriften verändern das störende, aber sozusagen einstimmig überlieferte *αὐτοῦ* nach *μετὰ τὴν ἔγερσιν* nicht ungeschickt in ein *αὐτῶν* [1]) oder ließen es überhaupt aus [2]). Die Lesart *ἀνέστησαν* bei Cyrillus anstatt *ἠγέρθησαν* ist unbedeutend, weil sie das gleiche ansdrückt. Was nun die Auslegung der Stelle selbst anbetrifft, so machte sich, soviel ich sehe, die bereits betonte Schwierigkeit bei allen fühlbar, die sich mit der Erklärung von Mt 27, 51 f. beschäftigt haben. Der eine Ausweg, den man als Lösung vorschlägt, ist die Annahme, Matthäus erzähle proleptisch; er berichte unter den Ereignissen, die sich beim Tode Jesu zugetragen hätten, auch eines, welches seinen richtigen Platz bei der Auferstehung Jesu hätte, aber in zusammenfassender Weise mit den übrigen Wundern erwähnt werde [3]). Andere, besonders neuere Exegeten, sehen in

---

[1]) Cod 30. 220. 32; die äthiopische Übersetzung bietet postquam resurrexerunt.

[2]) Cod 243; die hierosolymitanisch-syrische Übersetzung (4—6. Jahrh.).

[3]) Ich erwähne u. a. besonders Cajetan, Commentarius in Mathaeum zu „et monumenta aperta sunt": Nescio si hoc praeveniendo narret Evangelista sicut sequens indiculum. Hoc procul dubio. praeveniendo narrat; nam isti resurrexerunt postquam surrexit Jesus et non tunc quum expiravit Jesus. „Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius": Haec particula temporis significativa refertur non solum ad exitum de monumentis sed etiam ad resurrectionem corporum. Ita quod secundum sententiarum ordinem or-



dem *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* eine nachträglich in den Text aufgenommene Richtigstellung der in V. 52 gegebenen Nachricht über die Auferstehung von Gerechten, welche den allgemeinen Glauben, daß Jesus der Erstling der Auferstandenen war, zu gefährden schien [1]).

Gegen die Interpolationshypothese spricht die einmütige Bezeugung der Stelle durch alle guten Textzeugen. Die Ansicht Cajetans, Maldonats u. a. besitzt, auch kritisch betrachtet, einen nicht

---

dinanda est litera sic: et post resurrectionem eius, multa corpora sanctorum etc. Maldonat formuliert das Problem scharf, indem er darauf aufmerksam macht, daß die Auferstehung der Leiber vor der Auferstehung Christi überflüssig wäre, da die Gräber sich nur dazu geöffnet hätten, damit jene Toten auferstehen und, sei es ihre, sei es die Auferstehung Christi bezeugen konnten. Es sei unverständlich, daß die Gräber sich geöffnet, die Toten aber nicht hätten auferstehen können. „Malo igitur credere neque monumenta ante Christi resurrectionem aperta fuisse, neque resurrexisse mortuos; sed Mathaeum cum coepisset ea miracula, quae moriente Christo contigerant commemorare, hoc etiam cum ceteris copulasse, cuius causa sicut et caeterorum Christi mors fuerat." Ähnlich die neuern katholischen Exegeten: Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus, Freiburg 1879, 552; Grimm, Leben Jesu VII 233; Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens 435: „Die Bemerkung über die Auferstehung schließt Mt nur anticipando an die Öffnung der Gräber an." U. a. m.

[1]) Wellhausen, Das Evangelium Mathäi, Berlin 1904, 148. Joh. Weiß (Die Schriften des NT I [2] 398) hält jene Worte für ein korrigierendes Einschiebsel späterer Leser, welche sich daran gestoßen hätten, daß die Heiligen früher aufgestanden und andern erschienen wären als Christus, der so nicht mehr der Erstgeborene aus den Toten wäre. Ähnlich A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten Text II, 1, 426 f. Resch (Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 364 f.) scheint indirekt die Geschichtlichkeit der Nachricht anzuzweifeln; denn nach ihm bilden die von Quadratus (bei Eusebius, Historia ecclesiastica IV, 3) und Papias (vgl. de Boor, Neue Fragmente des Papias, TU V 2. Heft 170) bezeugten Totenerweckungen Christi den historischen Hintergrund von Mt 27, 52; Mt hätte diese Nachricht irgendwo entlehnt und sie in seine Schilderung des Todes Jesu hineingeflochten. Diese Annahme ist völlig willkürlich. Pfleiderer (Urchristentum I [2] 597) nennt die Erzählung einen legendenhaften Zug von spätem Ursprung. Das Erdbeben gehört nach ihm in den Moment des Todes Jesu, der so durch Himmel und Erde zugleich gefeiert werden sollte. Mit dem Erdbeben seien auch Gräberöffnung und Totenauferstehung verbunden. Unschlüssig ist Willoughby C. Allen, Commentary 296; ähnlich V. Rose, L'évangile selon S. Mt, Paris 1904, 221. Keim (Geschichte Jesu III [Zürich 1873] 445) löst die Schwierigkeit durch die Voraussetzung, daß jene Auferweckten einen geistigen Leib hatten und somit nach ihrem Aufenthalt gar nicht zu fragen sei.

geringen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn man die kumulierende Erzählungsmethode des ersten Evangelisten in Anschlag bringt. Aber merkwürdig bleibt die Sache immerhin doch. Die Erwähnung der auferstehenden Leiber hätte ebensogut und noch besser z. B. in 28, 2 angebracht werden können; denn auch hier werden in ähnlicher Weise die bei der Auferstehung Jesu sich ereignenden Dinge berichtet. (Vgl. z. B. den Auferstehungsbericht im Codex Bobiensis.) Offenbar spielen hier noch andere Motive mit, welche Mt bewogen haben, die Auferstehung der Gerechten gerade unter die Wunder, die sich beim Tode Jesu ereigneten, einzureihen.

Die Lösung des sonderbaren Anachronismus kann, scheint mir, nur dann gefunden werden, wenn wir erfahren können, was Mt mit einer derartigen Anordnung des Erzählungsstoffes erreichen wollte. Bei der Erklärung von Mt 27, 52 f, müssen daher vor allen Dingen der Zweck und die Absichten des ersten Evangeliums überhaupt berücksichtigt werden. Auf der andern Seite aber müssen wir uns auf den Standpunkt der Leser stellen und zu ermitteln suchen, was für Vorstellungen und Eindrücke die Lektüre dieser Stelle hervorrufen mußte. Dies zu finden ist nach unsern obigen Ausführungen über die Auferstehung der Gerechten nicht mehr schwer. Nach der Tradition schrieb Matthäus sein Evangelium für die Juden bzw. Judenchristen. Nach der Auffassung jener aber ging, wie wir gesehen haben, die Auferstehung der Gerechten der Aufrichtung des messianischen Reiches unmittelbar voraus, ja vielfach galt sie für ein Zeichen, welches den Überlebenden in der Endzeit das Eintreffen des Heiles ankündigen soll, so z. B. noch in der Didache (16, 6): *καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος, καὶ τὸ τρίτον ἀναστάσεως νεκρῶν*[1]). Vgl. Mt 24, 31; 1 Kor 15, 52; 1 Thess 4, 16. Daran, daß Tote auferweckt werden, soll Johannes der Täufer (vgl. Mt 11, 5) erkennen, daß in der Person Christi der Messias erschienen sei. Was die der Parusie Christi vorausgehenden Zeichen für die Christen, das waren im Judentum die eschatologischen Akte — deren einer die Auferstehung der Toten war —, an denen man die Endzeit, den Anbruch des messianischen Reiches und damit auch das Kom-

[1]) Wahrscheinlich stammt c. 16 von einem andern Verfasser, so daß es möglicherweise noch älter ist und noch mehr an jüdische Vorstellungen anknüpfte.

men und das Erscheinen des Messias überhaupt erkannte. Diese Erwägung gibt uns Aufschluß über den Sinn von Mt 27, 52. 53. Die Auferweckung der Leiber vieler Gerechten will, scheint mir, gar nichts anderes besagen, als daß die jüdischen Leser des ersten Evangeliums in jenem Ereignis einen unzweideutigen Beweis für den Beginn der messianischen Ära, somit auch für die Messianität Jesu erblicken sollten. Dies stimmt überein mit der allgemeinen Tendenz des Matthäusevangeliums, die davon ausgeht, Christum auf Grund jüdischer Voraussetzungen als den wahren Messias hinzustellen. Das Faktum der Auferweckung vieler Leiber hat nach der eigenen ausdrücklichen Angabe des Mt (V. 53) seinen historischen Platz nach der Auferstehung Jesu. Der Beweggrund, welcher den Verfasser bestimmte, dasselbe mit dem Tode Jesu in Verbindung zu bringen, muß, glaube ich, in der urchristlichen Auffassung des Todes Jesu gesucht werden; denn letzterer spielte beim messianischen Erlösungswerke die wesentliche Rolle. W. Wrede [1]) glaubt sogar, daß nach der ältesten und ursprünglichsten Auffassung Jesus erst mit der Auferstehung zum Messias geworden sei, eine Ansicht, welche in Anbetracht der synoptischen Berichte als irrig zu bezeichnen ist; denn diese, auch Mk, datieren die Messianität Jesu als solche nicht erst vom Tode Jesu und seiner Auferstehung an. Hingegen dieses dürfte unbestreitbar sein, daß Tod und Auferstehung Jesu im Urchristentum für den Glauben an Jesu Messianität von ausschlaggebender Bedeutung waren. Besonders Paulus legt auf den Tod Jesu ein großes Gewicht. Vom Kreuze aus triumphiert Christus über die Sünde und die gottfeindlichen

[1]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 213 ff. Er beruft sich auf Stellen wie Apg 2, 36; Röm 1, 4; Phil 2, 6 ff. Wenn Christus das Geheimnis seiner Messianität zuweilen geheim zu halten suchte, so beweist doch dieser Umstand keineswegs, daß er nicht bereits der Messias war und sich als solchen betrachtete, sondern setzt es gerade voraus. Freilich mochten viele Züge im Leben Jesu, welche an und für sich geeignet waren, von seiner Messianität Zeugnis abzulegen, mißachtet und nicht verstanden worden sein, und insofern mag bis zu einem gewissen Grade ein Zurücktragen der Messianität ins Leben Jesu vorliegen. Nachträglich blickte man von den Ereignissen des Osterfestes aus auf das Leben Jesu zurück und sah viel heller. Von hier aus ließ sich auch für einen Juden das ganze Vorleben Jesu, dessen Wirksamkeit, die nach jüdischen Begriffen zu wenig messianischen Charakter hatte, als messianisch erkennen. Wenn auch der Tod und die Auferstehung Jesu einen Markstein bilden für die urchristliche Auffassung von Christus als den Messias, so sind sie doch keineswegs die Grundlagen, auf denen Christi Messianität beruht.

Mächte und erweist sich so als messianischen Herrscher. Das Johannesevangelium legt in seinem Leidensbericht einen gewiß nicht zufälligen Nachdruck auf die Königswürde Jesu. Vgl. Jo 19, 19—22. 14. 15 [1]). Nach Lk 23, 42 (s. oben) wird in der Antwort Christi an den Schächer das Kommen in sein Reich auf den gleichen Tag, den Todestag Jesu, verlegt. Bei der Kreuzigung ist gerade die Messianität Jesu Gegenstand des allgemeinen Spottes (vgl. Lk 23, 35 f. 38; Mk 15, 22); aber insbesondere ist es Mt (27, 39 f. 42. 49), welcher den Unglauben der Juden bei dieser Gelegenheit hervorhebt. Nur Mt erwähnt die Spottreden der Juden über das Kommen des Elias, der ja bekanntlich auch eine Figur der messianischen Eschatologie ist. Daher ist es auch sehr begreiflich, daß Mt unmittelbar darauf, um einen Gegenschlag zu führen, die Gründe und die Beweise, welche für Jesu Messianität sprechen, aufhäuft und insbesondere solche heranzieht, welche den Juden nahe lagen und verständlich sein mußten, wie z. B. das Erdbeben, das Spalten der Felsen, das Öffnen der Gräber, Auferstehung der Gerechten, alles Ereignisse, welche einen Juden an den Anbruch der messianischen Zeit erinnerten, und daher überaus geeignet waren, den Glauben an die Messianität Jesu zu erwecken. So betrachtet, verliert der sonderbare Anachronismus, der übrigens von Mt selber richtig gestellt wird, indem er hinzufügt, daß die Auferweckten erst nach der Auferstehung Jesu aus den Gräbern hervorgekommen wären, bedeutend an Härte. Mt referiert hier weniger als Historiker, dem es daran gelegen ist, die Ereignisse in der richtigen Reihenfolge zu schildern; sein Bericht über die Ereignisse beim Tode Jesu ist mit apologetischer Tendenz gefärbt und durch ein der jüdischen Eschatologie entnommenes äußerliches Schema beeinflußt [2]).

---

[1]) Vgl. insbesondere den Septuagintazusatz zu Ps 96, 10: ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. Vgl. Resch, Agrapha² 308.

[2]) Daß man auch sonst in der urchristlichen Epoche den Tod Jesu mit den Ereignissen der Endzeit verband, ergibt sich am besten aus der Interpolierung einer Stelle der Testamente der zwölf Patriarchen, Test. Levi 4 bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 466: „Und nun erkenne, daß der Herr Gericht halten wird über die Menschenkinder, denn wenn die Felsen zerreißen und die Sonne verlischt und die Wasser vertrocknen und das Feuer gefriert und jede Kreatur bewegt wird und die unsichtbaren Geister zerschmelzen (indem der Hades beraubt wird bei dem Leiden des Höchsten, so werden die ungläubigen Menschen beharren in den Sünden. Deswegen wer-

Was nun aber, abgesehen von jeder literarischen Tendenz, die Nachricht Mt 27, 52. 53 selbst, inhaltlich betrachtet, anbetrifft, so geht aus ihr hervor, daß nach oder mit der Auferstehung Christi eine Auferweckung von entschlafenen Gerechten stattfand; jene Auferweckten kamen bei diesem Anlasse aus ihren Gräbern hervor und gingen ein in die heilige Stadt. Die Bemerkung, daß sie von vielen gesehen wurden bzw. vielen erschienen, mag zum Beweis der Richtigkeit der Aussage hinzugefügt worden sein. Wer jene entschlafenen Heiligen gewesen sind, sagt der Text nicht; aber wir können es erschließen. Schon die Bezeichnung *ἅγιοι* weist darauf hin, daß wir es mit Gerechten zu tun haben; die syrische Palimpsesthandschrift bestätigt unsere Ansicht, denn ihr Text lautet „Leiber der Gerechten"; Merx hält diese Lesart, zwar wohl mit Unrecht, als die ursprüngliche[1]). Der Ausdruck *ἅγιοι* scheint mehr zu besagen als das einfache *δίκαιοι*. Offenbar dachte Mt an hervorragende Gerechte. Wir dürfen in diesem *ἅγιοι* mit einem nicht geringen Grade von Wahrscheinlichkeit jene Gerechten sehen, welche wir oben kennen lernten als die im Zwischenzustand auf die Auferstehung wartenden Auserwählten. Mt 27, 52. 53 ist nichts anderes als ein Bericht über einen eigentlichen Auferstehungsakt, welcher die Aufnahme jener alten Gerechten in das durch Christus gebrachte Heil darstellt. Die Richtigkeit dieser Annahme entspricht vollkommen der Gesamttendenz des Abschnittes; sie wird bestätigt einerseits durch den Text selber und anderseits durch die außerkanonischen Textparallelen und patristischen Zeugnisse.

Vorerst fällt in V. 52 auf, daß nicht, wie nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu erwarten wäre, die Heiligen selber es sind, welche auferweckt werden, sondern deren Körper. Diese merkwürdige Ausdrucksweise erklärt sich am besten dadurch, daß man annimmt, Mt habe absichtlich den Ausdruck gewählt, um damit eine richtige, wenn auch nur partielle Auferstehung der

den sie durch Bestrafung gerichtet werden)." Das Eingeklammerte betrachtet Schnapp als interpoliert. Im Zusammenhang handelt es sich um die Endzeit, wo der Hades bekanntlich nach jüdischer Vorstellung das ihm Anvertraute zurückgeben muß. Es lag daher für den christlichen Redaktor nahe, das Leiden Christi in diesen Zusammenhang hineinzustellen, wohin es ursprünglich gar nicht gehörte. Man beachte, daß auch hier der Gedanke an eine Auferstehung von Toten mit dem Tode Jesu verknüpft ist. Vgl. auch das Erdbeben in Am 8, 8; Ez 27, 12. 13; Offb 11, 3.

[1]) Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 427.

Toten im eschatologischen Sinne zu bezeichnen. In ähnlicher Weise drückt sich ja auch das ins Urchristentum hinaufreichende römische Taufsymbol aus, wenn es die Auferstehung der Toten die *σαρκὸς ἀνάστασις* nennt [1]).

V. 53 berichtet, daß jene Gerechten nach der Auferstehung Jesu in die heilige Stadt eingetreten seien. Sehr viele Exegeten denken hier an Jerusalem, ähnlich wie in Mt 4, 5. Schon das Hebräerevangelium ersetzte den Ausdruck *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* durch *εἰς Ἰερουσαλήμ* [2]). Offenbar war dem Verfasser dieser apokryphen Evangelienschrift der bloße Ausdruck „heilige Stadt" zu zweideutig, weshalb er ihn durch Jerusalem ersetzte. Auch Augustin denkt an das irdische Jerusalem, weil er es vorzieht, in Mt 27, 52 eine Auferstehung zu erblicken, welcher der leibliche Tod wieder nachfolgte [3]). Ähnlich Alexander Alexandrinus [4]), Cyrillus Hierosolymitanus [5]) u. a. m.

Gegen diese Ansicht ist geltend zu machen, daß die Erwähnung der *ἁγία πόλις* in einem Kontext geschieht, welcher entschieden eschatologisch bzw. messianisch gefärbt ist; daher wird der Ausdruck gemäß des apokalyptischen Sprachgebrauches nicht so sehr das irdische, als vielmehr das himmlische Jerusalem bezeichnen. Die Leser des Matthäusevangeliums mußten ohne Zweifel an letzteres denken, wenn man erwägt, wie geläufig dieser Begriff im Zeitalter Christi und der Apostel war [6]). Nicht bloß die jüdische Literatur gebraucht diese Bezeichnung, sondern auch das

---

[1]) Näheres über die resurrectio carnis bei Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 718 ff.

[2]) S. bei Resch, Agrapha [2] 250.

[3]) Epistola 164 Ad Evodium 9.

[4]) Sermo, ed. Mai, Patrum Nova Bibliotheca II 537.

[5]) Catecheses XIV, 16. Er bezieht die Stelle begreiflicherweise aus Lokalpatriotismus auf das örtliche Jerusalem, seine Bischofsstadt. — Zu diesen Zeugnissen ist zu bemerken, daß man überall, wo man die „heilige Stadt" örtlich auffaßte, annahm, daß jene Auferweckten wieder starben. Zuweilen erschienen sie bloß in der Stadt, um Zeugnis abzulegen für Christus und verschwinden dann auf immer; so z. B. in der apokryphen Pilatusliteratur.

[6]) Nach Hen 90, 28 ff. glaubte man, daß das bereits existierende, himmlische Jerusalem am Ende der Tage herabkommen werde. Test. Dan 5. In Hen 55, 2 sagt Henoch: „Ich werde morgen hinaufgehen in den Himmel in das oberste Jerusalem, in mein ewiges Erbteil". S. auch Slav. Hen LV Rezension A (übers. von Bonwetsch) 46. In 4 Esr 7, 26 ist es die unsichtbare Stadt, das verborgene Land; vgl. 8, 52; 10, 54—59. In 2 Bar 4, 2—6 wird dem Adam im Paradies,

Urchristentum ist mit ihr vertraut [1]). Es dürfte daher keineswegs auffallen, wenn auch der erste Evangelist diesen Ausdruck gewählt hat, um damit den Eintritt der vorchristlichen Gerechten ins Heil zu bezeichnen [2]).

Ein letzter, m. A. nach entscheidender Grund, den wir zur Stütze unserer Erklärung geltend machen können, und der sich aus der bloßen Betrachtung des Matthäustextes ableiten läßt, ist die zuletzt erwähnte Nachricht, daß jene Auferstandenen vielen erschienen: *καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.* Nach dem sensus obvius zu schließen, handelt es sich hier nicht um Auferweckte, welche, wie Lazarus, der Jüngling von Naim, wieder sterben und, nachdem sie für Jesum Zeugnis abgelegt hätten, wieder ins Grab zurückkehren mußten [3]).

Abgesehen davon, daß im Texte von einer Rückkehr in den Todeszustand nichts verlautet, darf, scheint mir, das *ἠγέρθησαν,* welches sonst von der eigentlichen Totenauferweckung steht, seinem historischen Sinn nicht entfremdet werden; anderseits beweist der Ausdruck *ἐνεφανίσθησαν* deutlich genug, daß der Verfasser an

---

dann dem Abraham, hierauf auch dem Moses auf dem Berg Sinai das präexistente Jerusalem gezeigt. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³ 536, insbesondere Volz, Eschatologie 334 ff.

[1]) Was das NT anbetrifft, so ist es nicht bloß die stark an jüdische Vorstellungen anknüpfende Johannesapokalypse, welche das himmlische Jerusalem kennt (vgl. 3, 12; 21, 2; 22, 5); auch der hervorragendste Zeuge des Urchristentums, der Apostel Paulus, weiß von einem obern Jerusalem; er nennt es die Mutter der Gläubigen (Gal 4, 26). In Hebr. 12, 22 ist das *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* die Stadt des lebendigen Gottes.

[2]) Die Idee vom Himmel als einer Stadt war auch im griechischen Milieu verbreitet, so daß das Mtev, welches sich ja z. T. an die Juden der Diaspora wandte, auch in griechisch redenden Kreisen Verständnis fand. Vgl. Klemens von Alexandrien, Stromata IV, 26 (ed. Stählin Gr. Chr. Schr; Clemens Alexandrinus II 324, 25): *λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις· λέγεσθαι μὲν γὰρ οὐκ εἶναι δέ.* Von hier aus ließe sich auch ein Wort hinzufügen zur Rechtfertigung des von Klemens überlieferten Textes des Kerygma Petri (Stromata VI, 15 ebd. 496, 31): *πρὸ τοῦ Ἰεροσόλυμα κτισθῆναι,* für welches von Dobschütz und Lietzmann *κριθῆναι,* Hervet *καθαιρεθῆναι, ληφθῆναι, ἀναλωθῆναι* einsetzen möchten. Doch gibt das überlieferte *κτισθῆναι* einen guten Sinn, wenn man an die Gründung des himmlischen Jerusalem durch Christus und die mit ihm einziehenden Gerechten denkt. Vgl. auch die Vorstellung vom Wohnen im Himmel bei Resch, Agrapha² 103 Agraphon 78, zu dem von Justin überlieferten Herrenwort *καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.*

[3]) So Schanz, Commentar über das Ev des Mt (Freiburg 1879) 551 u. a.

eigentliche Erscheinungen jener Auferstandenen dachte, analog den Erscheinungen des auferstandenen Heilandes. Es dürfte daher kaum ernstlichen Zweifeln unterliegen, daß Mt entschlafene, vorchristliche Gerechte im Auge hat, welche wirklich von den Toten auferstanden, um dann mit Christus in das himmlische Reich, in das messianische Heil, einzugehen.

Diese Auffassung ist, wie aus den außerkanonischen Textparallelen und auch aus den Vätern hervorgeht, die am besten bezeugte und daher wohl auch die ursprüngliche. So lesen wir bei Epiphanius, Haereses 75, 7: *„ὥς φησιν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· πολλὰ δὲ σώματα τῶν ἁγίων ἀνέστησαν καὶ συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν."* Haereses 46, 5: *„καὶ εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν."*

Die gleiche Szene schildert uns der merkwürdige Auferstehungsbericht im Zusatz des Codex Bobiensis zu Mk 16, 4: „Subito ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de coelis angeli et surgent in claritate vivi Dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est tunc illae accesserunt etc." Resch [1]) macht auf das Verwandtschaftsverhältnis dieses außerkanonischen Berichtes zu Mt 27, 52. 53 aufmerksam. Für surgent schlägt er surgentes vor und bezieht das ascenderunt auf das Auferstehen aus den Gräbern. Doch liegt es ebenso nahe in ein surgunt zu korrigieren und dieses auf die eigentliche Auferstehung, das ascenderunt aber auf die unmittelbar sich anschließende Himmelfahrt zu beziehen. Ähnlich schließt sich die Himmelfahrt des Erlösers nach dem Berichte des Petrusevangeliums unmittelbar an die Auferstehung an. Freilich steigt hier Christus allein, ohne von auferstehenden Gerechten begleitet zu sein, in den Himmel, denn seine Tätigkeit bzw. die des Kreuzes in der Unterwelt beschränkt sich auf eine bloße Verkündigung, während im Fragment des Codex Bobiensis der aufsteigende Heiland die Gerechten, die Lebendigen Gottes mit sich nimmt und sofort in den Himmel führt. Auf eine gemeinsame Tradition weist auch der Umstand hin, daß das Herabsteigen von Engeln ausdrücklich erwähnt ist; bei Mt ist es bloß einer, im Codex Bobiensis viele, im Petrusevangelium sind es zwei Männer.

Nach dem Nikodemusevangelium, dessen Grundschrift ins dritte Jahrhundert hinaufreicht, werden die auferstehenden Ge-

[1]) Agrapha [2] 42 f. Mt 27, 52. 53 ist nach Resch an falscher Stelle, es gehöre wie auch das Fragment des Codex Bobiensis zu Mt 28, 1 ff., ebend. 43 A. 1.



rechten im Jordan getauft, begeben sich dann nach Jerusalem, um daselbst die Auferstehung Jesu zu feiern und Zeugnis abzulegen. Sie dürfen aber nicht länger bleiben als drei Tage; dann werden sie in die Wolken entrafft und man sieht sie nicht mehr [1]). Auch Ignatius von Antiochien, Ad Magnesios IX, 3 wird von Resch u. a. [2]) mit Mt 27, 52. 53 in Verbindung gesetzt.

Eine sehr anschauliche Textparallele bietet Eusebius, Demonstratio evangelica 4, 12, 4: *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο συνελαύνοντο αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐρανόπολιν.* Die Szene selbst fällt in die Zeit nach der Auferstehung. Eusebius [3]) weist damit den Einwurf Marcells zurück, welcher Christum nicht als den Erstgeborenen unter den Toten gelten lassen will. In den Anaphora Pilati sind die Heiligen des Mtev näher bezeichnet als Abraham, Isaak, Jakob, die zwölf Patriarchen, Moses, Job. Daneben aber sah der Erzähler noch eine Menge anderer, welche im Leibe erschienen waren [4]).

Aber auch im alexandrinischen Milieu wurde die Matthäusstelle in diesem Sinne ausgelegt, wie uns eine Stelle aus den Stromata des Klemens von Alexandrien beweist [5]). Zwar läßt Klemens das entscheidende Wort *ἁγίων* aus, indem er absichtlich nur von der Erweckung vieler Körper der Entschlafenen spricht. Offenbar

[1]) Evangelia apocrypha, ed. Tischendorf, Leipzig 1858, 386: Evangelium Nicodemi I Pars A, c. XI: tantum tres dies permissi sumus, qui resurreximus a mortuis, celebrare in Jerusalem pascha dominicum viventibus parentibus nostris in testimonium resurrectionis Christi domini; et baptizati sumus in sancto Jordanis flumine, accipientes singulas stolas albas. Et post tres dies celebrato pascha domini rapti sunt in nubibus omnes qui nobiscum resurrexerunt et perducti sunt trans Jordanem et amplius a nemine visi sunt. Ähnlich der griechische Text, c. 11 ebend.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte zu Mt und Mk, in: TU X 1. Heft 364; Agrapha [2] 42. So auch die Verfasser von The New Testament in the apostolic fathers by a comitee of the Oxford society of historical Theology, Oxford 1905, 78.

[3]) Contra Marcellum I, 2 (ed. Klostermann Gr. Chr. Schr. Eusebius IV 11).

[4]) Ed. Tischendorf, Rez. A 8, 440: *Ὤφθησαν δὲ ἐν αὐτῷ τῷ φόβῳ νεκροὶ ἀναστάντες, ὡς αὐτοὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐμαρτύρησαν, καὶ εἶπον εἶναι Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ τοὺς δώδεκα πατριάρχας καὶ Μωσῆν καὶ Ἰώβ* (offenbar wegen Job 42, 17 LXX), *τοὺς προτετελευκότας ὥς φασιν ἐκεῖνοι πρὸ τρισχιλίων πεντακοσίων ἐτῶν· καὶ πλεῖστοι πολλοὶ οὓς κἀγὼ εἶδον ἐν σώματι φανέντας.*

[5]) Stromata VI, 6 (ed. Stählin Gr. Chr. Schr. Clemens Alexandrinus II 455, 16 f.): *Ναὶ μὴν καὶ σώματά φησι τὸ εὐαγγέλιον πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνίστασθαι, εἰς ἀμείνω δηλονότι τάξιν. γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.*

will er verallgemeinern, um die Tätigkeit des in der Unterwelt weilenden und auferstehenden Erlösers hinsichtlich der Abgeschiedenen nicht bloß auf die entschlafenen Gerechten der Juden zu beziehen, sondern auch auf die vorchristlichen Heiden. Klemens denkt an eine allgemeine, durchgreifende Erschütterung und Umgestaltung der Dinge in der Unterwelt. Nach ihm handelt es sich nicht um eine gewöhnliche Totenerweckung, sondern um eine solche, welche eine Versetzung der Auferweckten zu einem bessern Sein in sich schließt (*εἰς ἀμείνω τάξιν*). Weil Klemens die Matthäusstelle nicht im absoluten Sinne exegesiert, sondern in einer Beweisführung sich auf dieselbe stützt, so kann man annehmen, daß diese Auffassung von Mt 27, 53 auch von den Zeitgenossen gekannt und vertreten wurde. Dies bezeugt uns auch eine Stelle aus Origenes[1]).

Beachtung verdient auch das Zeugnis des hl. Hieronymus[2]): Ante Christum Abraham apud inferos, post Christum latro in paradiso. Et idcirco in resurrectione eius multa dormientium corpora surrexerunt et visa sunt in coelesti Jerusalem. Tuncque impletum est illud elogium: Surge qui dormis et elevare et illuminabit te Christus (Hieronymus denkt vielleicht an Adam). Noch bestimmter lauten die Angaben Rufins[3]) und des Ambrosiaster, dessen Exegese nicht bloß als Zeugnis des christlichen Altertums, sondern

---

[1]) In Canticum canticorum, liber III in fine, ed. Lommatzsch XV 66 zu Hl 2, 9. 10: Et non solum semetipsum resuscitavit a mortuis, sed et eos, qui tenebantur in morte, simul excitavit, simulque sedere in coelestibus fecit. Ascendens enim in altum captivam duxit captivitatem, non solum animas educens, sed et corpora eorum resuscitans, sicut testatur evangelium quod multa corpora sanctorum resuscitata sunt, et apparuerunt multis et introierunt in sanctam civitatem Dei viventis Jerusalem.

[2]) Epistola 60, 3.

[3]) Commentarius in Symbolum Apostolorum 28: Rediit ergo victor a mortuis, inferni spolia secum trahens. Eduxit enim eos qui tenebantur a morte, sicut et ipse praedixerat ubi ait: cum exaltatus fuero a terra, omnia ad me ipsum traham. Attestatur autem de hoc evangelium cum dicit: Monumenta aperta sunt et multa corpora dormientium sanctorum resurrexerunt et apparuerunt multis et ingressi sunt in sanctam civitatem; illam sine dubio ingressi sunt civitatem, de qua apostolus dicit: Quae autem sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum. Ebend. 30 wird Os 6, 3: „Sanabit nos post biduum, in die autem tertia resurgemus et vivemus in conspectu eius" auf die mit Christus Auferweckten bezogen. „Haec autem ex persona eorum dicit qui cum ipso die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam."

4 *



auch an und für sich nicht gering anzuschlagen ist, weil der gelehrte Verfasser dieses Pauluskommentares viel Verständnis zeigt für den Wortsinn der Bibeltexte [1]).

Nicht anders verstand man die Matthäusstelle in den kleinasiatischen Kreisen und in der syrischen Kirche. Vgl. z. B. den Ausspruch des Melito [2]): Is qui e mortuis resurrexit et homines suscitavit e terra e profundo sepulcro ad altitudinem coeli. Ähnlich Diodor von Tarsus [3]). Eine drastische Schilderung der gleichen Szene, wenngleich auch ohne direkte Bezugnahme auf Mt 27 findet sich bei Aphraates [4]). Als Jesus sich anschickt, aufzuerstehen und die Unterwelt zu verlassen, bemerkt der Tod zu seinem großen Schrecken, daß die Finsternis weichen will und daß einige von den Gerechten, die schliefen, aufstehen, um mit dem Herrn hinaufzusteigen. In ähnlicher Weise lassen sich auch die Doctrina Addaei [5]) sowie Ephräm der Syrer [6]), Cyrillus von Alexan-

---

[1]) Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli ad Eph 4, 8, bei: Migne P. lat. XVII 408: Expoliavit inferos, cum captivos quos e praevaricatione Adae aut propriis captos peccatis in condicione (vielleicht besser condictione) tenebant, abstulit consentientes sibi et adscendens inde in coelos induxit. Ex quibus aliquanti resurgentes in corporibus, multis apparuerunt ad testimonium evictae mortis, ut qui forte Christi resurrectionem credituri non essent, ex horum resurrectione, quos mortuos scirent rei fierent. Dann aber auch der hl. Ambrosius, z. B. Enarratio in Ps 1 n. 53 f.; vgl. hierzu J. E. Niederhuber, Eschatologie des hl. Ambrosius, Mainz 1907, 199 ff. Siehe auch Hilarius von Poitiers, Tractatus in psalmum LIX (ed. Zingerle) 195, 3; 201, 9 f.; desgl. Commentarius in Mt, Migne, P. lat. IX 379 u. 1075.

[2]) Corpus apologetarum, ed. Otto IX 421, Frag. 16.

[3]) Antworten an die Orthodoxen auf einige notwendigen Fragen (übers. von Harnack) in: TU Neue Folge VI 4. Heft 117 (Abfassungszeit 365—378): „Alle, welche der Herr erweckt hat, sind vollkommen auferstanden, und wo die Heilige Schrift von Auferstehung redet, müssen wir die vollkommene Auferstehung annehmen und den Argwohn, es handle sich um Phantasmen, ganz verbannen. Also sind auch die nach Mt 27, 52 Erweckten vollkommen auferstanden; ihre Erweckung sollte den Lebenden und den im Hades befindlichen Menschen beweisen, daß Christi Tod den Tod aufhebe. Jene Erweckten sind auch nicht wieder gestorben, sondern wie Henoch und Elias entrückt worden ins Paradies und erwarten dort den Anteil der Auferstehung gemäß Verwandelung."

[4]) Homilie XXII: Vom Tod und den letzten Zeiten (übers. von Bert), TU III 351.

[5]) Ed. Philipps 27; s. Resch, Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 365.

[6]) Kommentar zum Diatessaron, übers. von Mösinger, Venedig 1876, 158: Quieti, ait, estote, donec sepulcra aperientur et justi novi et veteris

drien[1]) als Zeugen anrufen für die von uns vertretene Auffassung von Mt 27, 52. 53. Diese Zeugnisse, die nicht vollständig gesammelt sind, lassen uns mit annähernder Gewißheit erkennen, wie man im christlichen Altertum jene beiden Verse des Mtev verstand. Sozusagen einstimmig[2]) erklärte man sie von einer wirklichen, definitiv gedachten Auferstehung und der Entrückung und Aufnahme wenigstens einer gewissen Anzahl vorchristlicher Gerechter sei es in den Himmel oder ins Paradies[3]). Zum gleichen Ergebnis führte uns oben die rein exegetische Prüfung der Matthäusstelle. Auf Grund dieser doppelten Beweisführung dürfen wir unserer Auffassung von Mt 27, 52. 53 nicht nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beimessen, sondern sie wohl als die natürlichste und ursprüngliche betrachten.

Es ist auffällig, daß Mt in V. 53 nicht das gebräuchliche *ἀνάστασις* verwendet, sondern das Verbalsubstantiv *ἔγερσις* gebraucht. Hier liegt ohne Zweifel ein Hinweis auf die Tätigkeit Christi im Reiche der Toten vor. Es wäre somit zu übersetzen: „Nachdem er sie auferweckt hatte, gingen sie ein in die heilige Stadt.“ Diese Auffassung ist grammatisch zulässig und patristisch gut bezeugt (vgl. oben S. 190 ff.) und bildet daher eine im Text selber begründete Stütze unserer obigen Darlegungen.

---

testamenti egredientur et venient in Jerusalem, civitatem regis magni, post haec credent, eum qui hos ad vitam revocavit etiam Moysen suscitasse. Multi justi ad vocem Domini ex inferis venerunt, pro uno multi ascenderunt. Et si mortui eum audientes venerunt, quanto magis Elias vivens. Exitu ergo justorum ex sepulcro discant, quomodo res se habet. Es handelt sich im Zusammenhang um den Nachweis, daß Christus bei der Verklärung wirklich mit Moses und Elias sprach.

[1]) Migne, P. gr. LXXII 468.

[2]) Thomas von Aquin, bewogen durch die Gegengründe Augustins, neigt mehr zur gegenteiligen Ansicht (Summa theologica, Pars III, quaestio 52, art. 3 ad 2), während er in der früher geschriebenen Catena aurea für eine wirklich stattgehabte Auferstehung eintritt: „Incunctanter ergo credere debemus, quia qui resurgente Domino a mortuis resurrexerunt; ascendente eo ad coelos et ipsi pariter ascenderunt.“ Ähnlich Cajetan: Rationabile videtur quod perfecte surrexerunt ad vitam (Summa theologica zur angegebenen Stelle).

[3]) Eine ganze Anzahl älterer katholischer Exegeten vertritt die gleiche Ansicht; s. bei Knabenbauer, Commentarius in S. Mt II 538; auch Rose (Evangile selon S. Mathieu, Paris 1904, 221) bevorzugt sie. Belser, Geschichte des Leidens 435 f. Desgleichen Janssens, Summa theologica V (Freiburg 1902) 897 ff.

Dieses Resultat ist für die Darstellung der geschichtlichen Anfänge der Lehre von der Höllenfahrt ungemein wichtig. Zwar ist ja der Descensus Christi an dieser Matthäustelle nicht ausdrücklich erwähnt, aber was wir aus ihr sicher erfahren, ist, daß nach Mt der Tod und die Auferstehung Jesu nicht spurlos an der Unterwelt vorübergegangen sind, sondern daß hier Veränderungen vor sich gingen, daß mit dem Herrn längst entschlafene Gerechte [1]) die Unterwelt verließen und auferstanden sind von den Toten, um wie der Erlöser ins Heil einzugehen. Wir hätten hier somit die Erstlingsfrüchte der Erlösung durch Christus vor uns. Mt 27, 52. 53 stellt daher den denkbar natürlichsten Anschluß an den jüdischen Glauben dar; denn nach letzterem sollten ja bekanntlich, wie oben gezeigt wurde, die Heiligen und die Gerechten des jüdischen Volkes, welche in der Unterwelt auf die Auferstehung warteten, vor allen andern zuerst in das messianische Heil eingehen. Unter den *ἅγιοι κεκοιμημένοι* des Mtev kann man kaum andere verstehen als eben jene Heiligen der Vorzeit [2]). Das Christentum hat also Stellung genommen zu jener, wie wir gesehen haben, starken Strömung des Judentums; es zeichnete jene Heiligen besonders dadurch aus, daß es sie an der Auferstehung des Herrn teilnehmen und ins Heil eingehen ließ. Dieses Verlassen des Warteortes, der Unterwelt, ist — und hierin liegt der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung — in die innigste Beziehung gebracht zu Christus, insofern er Messias ist; denn im Zusammenhang der Stelle ist der Blick des Evangelisten auf die Messianität Jesu gerichtet. Bei welcher Gelegenheit aber Christus in so nahe Beziehungen trat zur Unterwelt, sagt uns der gleiche Evangelist 12, 40, nämlich bei der Hadesfahrt [3]). Dies wird bestätigt

---

[1]) Erwähnung verdient auch die von Baldensperger (Prolog des vierten Evangeliums, Straßburg 1898, 23) geäußerte Meinung, Jo 1, 12 „alle, welche ihn aufnahmen“ beziehe sich auf die alten Propheten und Patriarchen, die durch die Erwartung des Messias und durch ihre Verehrung Jahwes das Heil sich verdient hätten. Doch liegt es, scheint mir, näher hier entweder an die Heiden und Juden oder an einen Ausspruch allgemeiner Natur zu denken; vgl. Calmes, L'évangile selon St. Jean, Paris 1904, 112.

[2]) Auch sonst wird die Bezeichnung *ἅγιος* dem *δίκαιος* gleichgesetzt. Stellen s. bei Resch, Außerkanonische Paralleltexte, TU X 2. Heft (1894) 366. — Aus dem Gesagten dürfte sich mit hinreichender Sicherheit ergeben, daß Reschs Ansicht, Mt 27, 52 f. sei nichts anderes als ein Nachklang der von Papias und Quadratus berichteten Totenerweckungen Jesu, unzutreffend ist.

[3]) Über Mt 16, 18 s. unten.

durch das Zeugnis der altchristlichen Exegese, welche die Matthäusstelle mit unverkennbarer Vorliebe mit dem Descensus Christi in Verbindung brachte. Wiewohl die Legende auf diesem Gebiete stark gearbeitet hat, wie uns das Nikodemusevangelium am besten zeigt, so wäre es doch ganz verfehlt, die außerkanonischen Nachrichten, sowie die Auslegung der Väter und kirchlichen Schriftsteller auf legendäre Ausschmückung von Mt 27, 52 f. zurückzuführen; denn auch abgesehen von ihrem hohen, sicher bezeugten Alter lassen sich in jener Literatur einige gemeinsame Züge aufweisen, welche durchaus archaistisches Gepräge tragen. Wir haben hier ohne Zweifel ein Stück urchristlicher Tradition vor uns, deren ehrwürdigster Zeuge das Mtev ist. Die folgende Untersuchung über die apokryphe Jeremiasschrift sowie eine später erscheinende Abhandlung über den Descensus in den Adambüchern werden das Verständnis von Mt 27, 52 noch mehr auftun. Doch sind unsere bisherigen Ausführungen hinreichend zur Rechtfertigung unserer Annahme, daß die eben behandelte Matthäusstelle uns Aufschluß gibt über eine der ältesten, wenn nicht die ursprüngliche Auffassung des Urchristentums von der Tätigkeit Christi im Hades bzw. des aus der Unterwelt zurückkehrenden, auferstehenden Erlösers [1]).

3. Die christliche Auffassung der Hadesfahrt im apokryphen Jeremiasbuch.

In dem um das Jahr 150 geschriebenen Dialog mit dem Juden Tryphon führt Justin unter dem Namen des Propheten Jeremias das folgende für die Geschichte der Höllenfahrt überaus wichtige Zitat ein: Ἐμνήσθη κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν

[1]) Es mag hier abschließend noch auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, welche schon Belser (Geschichte des Leidens 435) berührt hat. Nach gewöhnlicher Auffassung führte Christus die von ihm aus der Unterwelt geholten Patriarchen erst bei seiner Himmelfahrt, 40 Tage nach seiner Auferstehung, in den Himmel oder ins Paradies. Nach der Erklärung von Mt 27, 52. 53, wie sie eben gegeben wurde, vollzieht sich die Entrückung jener Heiligen im Anschluß an die Auferstehung Christi, wenigstens scheint es so. Die obige Ansicht ist in der spätern kirchlichen Literatur die maßgebende, wegen der Exegese von Eph 4, 8—10, die wir oben als unzutreffend bezeichnet haben. Belser nimmt an (a. a. O. 436), daß einer wirklichen Auferweckung und einem sofortigen Aufstieg der Seelen keine andere ntl Stelle im Wege stehe. Auch die altkirchliche Literatur im Anschluß an Mt 27, 52. 53 (s. oben) denkt sich den Aufstieg der Seelen vielfach als unmittelbar auf die Auferstehung Jesu folgend. Es liegt keine Nötigung vor,

αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Justin weiß wohl, daß die Stelle sich nicht in allen Handschriften des Jeremias vorfindet; er schiebt die Schuld aber auf die Juden und wirft ihnen vor, sie hätten sie absichtlich aus dem Text entfernt, weil sie für die Höllenfahrt Christi und somit für die Annahme eines leidenden und sterbenden Messias ein überaus kräftiges Argument wäre. Es ist sehr schwer, über die Angabe Justins ein richtiges Urteil zu fällen. Schon der Umstand, daß außer Justin nur noch Irenäus das Zitat kennt und benutzt, läßt darauf schließen, daß es sich kaum im kanonischen Jeremiastext befand; sonst würden wir es ganz sicher bei der großen Beliebtheit dieses Propheten bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern auch noch anderweitig bezeugt finden; denn wie kein zweiter eignete sich dieser Text für den biblischen Nachweis der Höllenfahrt Christi; er ist weit klarer und formeller als viele andere alttestamentliche, zuweilen weithergeholte Schriftstellen. Aber trotzdem scheint die Nachricht Justins nicht aus der Luft gegriffen zu sein. Beweis dafür ist seine eigene kategorische Aussage, welche, wenn sich Justin hinsichtlich des Ursprunges auch getäuscht hat (wie dies in ähnlicher Weise bei der bekannten Simon-Magus-Säule der Fall ist), doch bestimmt darauf hinweist, daß die Stelle wenigstens in den Bibelexemplaren des Justin stand, und das gleiche trifft zu bei Irenäus, der einen ausgiebigen Gebrauch davon macht. Das Zeugnis des Irenäus fällt um so schwerer ins Gewicht, weil er den Text mit Varianten mitteilt, worin offenbar ein Beweis für seine Unabhängigkeit von Justin ausgesprochen ist.

Es läßt sich an eine doppelte Möglichkeit denken: Entweder gehört jener Text einem midraschartig redigierten, erweiterten Jeremias an, oder man könnte an ein selbständiges Jeremiasbuch denken. Ersteres scheint mir nach den vorhandenen Nachrichten das Wahrscheinlichere zu sein; es läßt sich auch am besten mit dem Berichte des Justin vereinigen, der wohl keine selbständige Schrift vor Augen hat, sondern an das eigentliche kanonische Jeremiasbuch in einer erweiterten Textgestalt denkt. So läßt sich

---

eine zweite Hadesfahrt anzunehmen, die vor der Himmelfahrt stattgefunden hätte zum Zwecke des Heraufholens der Väter; denn bei Christus ließe sich eigentlich die gleiche Schwierigkeit aufwerfen, indem uns auch nicht bekannt ist, wo er in der Zeit geweilt hat, da er den Jüngern nicht erschien. (Eine doppelte Höllenfahrt vertritt Teipel, in: Theol. Quartalschrift XLII [1860] 638 f.) Auch dem christlichen Altertum scheint die Sache nicht ganz klar gewesen zu sein.



sein Irrtum leicht erklären durch die Verwechslung der beiden Textgestalten (s. unten), die um so leichter möglich war, als Justin sehr wahrscheinlich des Hebräischen nicht mächtig war und die jüdische Literatur nur aus zweiter Quelle benutzte. Ein paraphrasierter hebräischer Text ist sehr leicht denkbar, um so mehr als A. W. Streane [1]) nachgewieseu hat, daß besonders das Buch Jeremias Spuren einer starken Überarbeitung zeigt. Der griechische Text ist vielfach kürzer und vielfach reiner. Der masoretische Text hat längere Zusätze, welche in der LXX fehlen, z. B. c. 29, 16—20; 33, 14—26; 39, 4—13; 52, 28—30; hingegen finden sich auch in der LXX einige kleinere Zusätze, z. T. midraschartige [2]). So wird auch in ähnlicher Weise unser apokryphes Jeremiasbuch eine Textgestalt darstellen, welche noch mehr überarbeitet war als der jetzige masoretische Text [3]). In ähnlicher Weise wissen wir ja auch von einer erweiterten Rezension des Ezechielbuches, die von Klemens von Alexandrien als *γραφή* bezeichnet wurde [4]). Hingegen entbehrt die Annahme einer selbständigen pseudojeremianischen Schrift nicht jeder Wahrscheinlichkeit. 2 Makk. 2, 1 berichtet von *ἀπογραφαί*, in denen der Prophet Jeremias eine große Rolle spielt. Ebd. 2, 4 ist sie eine *γραφή* genannt (vgl. 2, 13). Aus dem Wenigen, das uns über ihren Inhalt mitgeteilt wird, können wir mit Sicherheit entnehmen, daß die Schrift in reichem Maße eschatologische Gedanken enthielt. Vgl. 2, 4. 7. 8. Wie wir sehen werden, sind auch die Bruchstücke des Pseudojeremias, die sich in der altchristlichen Literatur zerstreut noch vorfinden, stark eschatologisch gefärbt.

Was nun Alter und Herkunft dieses außerkanonischen Jeremias anbetrifft, so ist eine eingehende Untersuchung unerläßlich, damit wir uns über den Inhalt und den Charakter jenes merkwürdigen Zitates ein Urteil bilden können. Ohne Zweifel reicht dasselbe über das zweite Jahrhundert hinauf und mochte, da es in kleinasiatischen und gallischen Kreisen bekannt war, möglicherweise früh schon einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben auf die Gestaltung der urchristlichen Lehre von der Höllenfahrt

---

[1]) The double text of Jeremiah, Cambridge 1896; vgl. insbesondere die Einleitung. [2]) A. a. O. 19.

[3]) Vgl. auch Origenes, In epistolam ad Africanum 1, 13: *πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ κατενοησάμην, ἐν ᾧ καὶ πολλῶν μετάθεσιν ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν.*

[4]) Näheres s. bei Resch, Agrapha [2] 222 ff.

Christi. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß, wenn es gelingt, für das apokryphe Jeremiasbuch ein Alter nachzuweisen, welches eine in die Anfänge des Christentums hinaufgehende Verwertung ermöglichte, wir hier ein hervorragendes Zeugnis vor uns haben, welches ein gewichtiges Wort bei der Beurteilung der ursprünglichen Auffassung der Hadesfahrt Christi mitsprechen darf.

Soviel ich sehe, betrachten fast sämtliche Gelehrten, welche auf diesen Text zu sprechen kamen, das Zitat als eine christliche Interpolation des kanonischen Jeremias oder als eine eigentliche selbständige, pseudojeremianische, von einem Christen verfaßte Schrift. Die erstere Ansicht vertritt Huidekoper [1]), letztere wird vertreten von Resch [2]), welcher glaubt, das Buch sei vorzüglich bei jenen Nazaräern in Gebrauch gewesen, welche trotz ihrer Sonderstellung zur Großkirche mit dem ersten Evangelium die Jungfrauengeburt anerkannt hätten. Als dessen wichtigstes Theologumenon hält er die Lehre von der „Evangeliumspredigt im Hades und die Vorstellung von der Auferstehung des Kreuzes“. Das Buch selbst stammt nach ihm aus urchristlicher Zeit auf Grund einer haggadischen, nichtkanonischen Bearbeitung des Jeremias. Monnier ist geneigt, für die spätere rabbinische Theologie christliche Einflüsse anzunehmen, wodurch auch im Judentum eine Art Descensus des Messias geschaffen worden wäre; was jedoch die Jeremiasstelle anbetrifft, so hält er ihren Ursprung für unsicher, macht aber aufmerksam auf das jüdische Kolorit der ersten Zitathälfte [3]). Ähnlich Clemen [4]), welcher der zweiten Hälfte entschieden christliche Provenienz zuschreibt [5]). Für jüdischen Ursprung treten ein Bigg [6]), welcher an eine Apokalypse denkt; dann J. H. A. Hart [7]), der die Stelle als einen Bestandteil der jüdischen Schrifterklärung betrachtet. Auch Harnack [8]) hält dafür, daß dieser apokryphe Jeremiasspruch nicht christlich zu sein brauche.

---

[1]) The belief of the first three centuries 38.

[2]) Außerkanonische Paralleltexte, TU X 1. Heft 372ff.; Agrapha [2] 320ff.

[3]) Commentaire 296; Descente 66.

[4]) Clemen, Niedergefahren 142.

[5]) Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg 1896, 139 A. 3) hält das Justinsche Zitat für eine christliche Glosse.

[6]) A critical and exegetical commentary on the epistles of S. Peter and S. Jude, New York 1901, 163.

[7]) Expositor, 7. Serie III (1907) 68.

[8]) TU XXI 1. Heft (1907) 63.

Neben dem von Justin und Irenäus angeführten Fragmente des apokryphen Jeremiasbuches begegnen uns in der altchristlichen Literatur auch noch andere Stellen, welche dem Propheten Jeremias zugeschrieben werden, und die wir vergeblich in unserm kanonischen Jeremiasbuche suchen. In solchen Fällen ist es das Nächstliegende, die durch Justin sicher bezeugte, außerkanonische Textgestalt des Jeremiasbuches als die Quelle solcher Prophetenworte zu betrachten. Um uns über das Alter und den Charakter jener Schrift ein Urteil bilden zu können, ist es daher nötig, auch jene andern pseudojeremianischen Zitate in den Bereich unserer Untersuchung hereinzuziehen, bevor wir das am meisten in Frage kommende Fragment prüfen.

Eine der wichtigsten Stellen, welche ich dem apokryphen Jeremiasbuche zuweisen möchte, ist Mt 27, 9. Die Schwierigkeit, daß dieser Vers dem Propheten Jeremias beigelegt ist, ohne im AT zu stehen, wurde schon beizeiten empfunden. In einigen Handschriften machen sich Versuche bemerkbar, dem Jeremias die Urheberschaft streitig zu machen, indem der Name des Isaias oder des Zacharias hingesetzt wurde. Doch auch so werden die Schwierigkeiten nicht gehoben; denn wiewohl zwar eine gewisse literarische Abhängigkeit zwischen Mt 27, 9 und Zach 11, 13 besteht, läßt sich doch nicht ausmachen, welcher Natur sie ist. Textliche Verschiedenheiten und die nicht gering einzuschätzende Tatsache, daß eben der prophetische Ausspruch vom Evangelisten dem Jeremias zugeschrieben wird, sind gewichtige Argumente gegen deren Identität. Es scheint mir daher der Ausweg vieler Exegeten, welche annehmen, Matthäus habe sich geirrt und zitiere frei, etwas verdächtig und zweifelhaft zu sein [1]).

---

[1]) So schon Hieronymus, dessen Bericht über den apokryphen Jeremias wertvoll ist, weshalb ich die Stelle in extenso anführe (Kommentar zum Mtev, bei: Migne, P. lat. XXVI 213): Hoc testimonium in Jeremia non invenitur; in Zacharia vero, qui paene ultimus est duodecim prophetarum, quaedam similitudo fertur, et quamquam sensus non multum discrepet, tamen et ordo et verba diversa sunt. Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui verborum ordine praetermisso sensus tantum de veteri Testamento proferunt in exemplum. Ähnlich in: Tractatus de psalmo LXXVII (Anecdota Maredsolana III 2. pars 61, 5): „Sicut scriptum est, inquit, in Jeremia; hoc penitus invenire non potuimus: Sed invenimus illud in Zacharia. Videtis ergo

Mit völliger Sicherheit wird sich die Quelle des Mtev nicht mehr ermitteln lassen; doch liegt kein stichhaltiger Grund vor, die Aussage des Hieronymus, wonach dieser das Mtzitat wörtlich in einer hebräischen Schriftrolle, welche er als das Apocryphum Jeremiae bezeichnet, gefunden haben will, anzuzweifeln. Auch Origenes denkt eher an eine außerkanonische Quelle [1]). Für apokryphen Ursprung spricht auch die syrische, im Sinaikloster gefundene Palimpsesthandschrift, welche wie auch Cyrillus und andere [2]) den Namen des Propheten gar nicht nennt, eine Erscheinung, welche da, wo apokryphe Autoren zitiert werden, in der altchristlichen Literatur nicht eben selten ist [3]).

Was nun den Charakter dieser Stelle anbetrifft, so ist es, scheint mir, völlig unrichtig, wenn man sie als ein Produkt der

---

quia et hic error fuit sicut ibi" (d. h. in Mt 13, 35). — Nicht viel anders denkt Augustinus, De consensu Evangelistarum liber III, 7, in: CSEL XXXXIII 308. Die Stelle ist ihm weil sie „nec apud Zachariam nec apud Hieremiam repperitur ... magis ex persona ipsius evangelistae accipiendum, est eleganter ac mystice insertum, quia hoc ex domini revelatione cognoverit ad hanc rem, quae de Christi pretio facta est, huiusmodi pertinere prophetiam." Vgl. auch Beda z. St. Migne, P. lat. XCII 120 f. Neuere Exegeten pflegen ebenfalls mit Vorliebe an Zacharias als Vorlage zu denken, so Schanz, Kommentar über Mt 583; Schegg, Leben Jesu u. a.; J. Weiß (Die Schriften des NT I² 395) denkt an einen Gedächtnisfehler; H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 397; J. Selbie, in: Dictonary of the bible IV 25 f.; Willoughby C. Allen, Commentary on the gospel according to S. Mt 289; Eusebius (Demonstratio evangelica, Migne, P. gr. XXII 745) denkt an eine Entfernung der Stelle aus dem kanonischen Text oder an eine irrtümliche Verschreibung; Hetzenauer (Theologia biblica I [Freiburg 1908] 603) folgt der Ansicht Bispings und Pölzls, die annehmen, die Stelle sei ursprünglich in Jeremias gestanden und von Zacharias zitiert worden; später aber sei sie aus dem Jeremiastexte herausgefallen.

[1]) Origenes, In Mt (Lommatzsch III 916): Suspicor aut errorem esse scripturae et pro Zacharia positum Jeremiam, aut esse aliquam secretam Jeremiae scripturam in qua scribitur. Für jene, welche vor der Annahme, daß Mt eine apokryphe Schrift benutzt hätte, zurückscheuten, bemerkt er, daß auch Paulus von solchen Gebrauch mache.

[2]) Migne, P. gr. XXXIII 788.

[3]) Vgl. auch Ad. Merx, Die vier kanonischen Evangelien 397 f. Einige ältere Exegeten denken an ein paraphrasierendes Zitat aus Jeremias; doch ist die einzige Reminiszenz an den kanonischen Jeremias nur die Erwähnung des Töpfers in 18, 1—3; 19, 1. 2, was doch offenbar ungenügend ist. Thomas von Aquin (Catena aurea z. St.) denkt an ein gemischtes Zitat aus Zacharias und Jeremias; ähnlich Rose, L'evangile selon S. Mt 214; Zahn (Einleitung II³ 321) glaubt, daß es auch im Hebräerevangelium gestanden hätte.



frühchristlichen Apokalyptik hinstellen will; denn es wäre schwer einzusehen, wie Mt zu einer für seine Zwecke höchst minderwertigen christlichen Schrift greifen konnte, die bei seinen Lesern keine Geltung und noch kein Ansehen hatte; ist es ihm doch darum zu tun, die Messianität Jesu aus den atl Prophezeiungen zu erweisen. Eine auch noch so ehrwürdige altchristliche Apokalypse leistete hier schlechte Dienste, wo die Beweisführung als solche ausschließlich jüdische vorchristliche Zeugnisse verlangte. Schon dieses Bedenken ist stark genug, um den christlichen Ursprung des apokryphen Jeremiasbuches unwahrscheinlich zu machen [1]).

Größere Schwierigkeiten bereitet uns ein anderes Fragment unseres Apokryphons, welches im Barnabasbrief erhalten ist; doch scheinen mir auch diese nicht unüberwindlicher Art zu sein. Die Stelle verdient auch noch aus einem andern Grunde unsere Aufmerksamkeit, indem sie von einer Auferstehung des Holzes berichtet und daher eine gewisse Ähnlichkeit vorliegt mit der Hadesfahrt und der Auferstehung des Kreuzes im Petrusevangelium. Eine Verwandtschaft scheint in der Tat sehr naheliegend zu sein, weil der Verfasser des Barnabasbriefes unter jenem Holz das Kreuz Christi versteht. Hingegen ist damit keineswegs gesagt, daß dies der ursprüngliche Sinn des Zitates ist, und daß damit jenes auf eine genuin christliche Schrift zurückgeht, sondern, wie die nachfolgende Prüfung ergeben wird, darf füglich ein jüdischer Ursprung angenommen werden. Bei Barnabas, wo der Name des Propheten nicht genannt ist, lautet die Stelle c. XII, 1: *ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ* [2]). Gregor von Nyssa [3]) eignet das Zitat dem Propheten Jeremias zu. Zu beachten sind zwei Varianten *τότε* anstatt *πότε,* sowie die Hinzufügung eines *ξύλων* (in Cod. G. *ξύλῳ*) nach *ξύλον.* Resch hält mit der Handschrift C der Ambrosianischen Bi-

[1]) Gegen Resch, Paralleltexte 375; Agrapha [2] 317 f. 320. 382 f.; Runze, Das Zeichen des Menschensohnes 12. Beachte hingegen die nicht geringe Schwierigkeiten bietenden Angaben des sahidischen Jeremiastextes; vgl. Resch, Agrapha [2] 317 ff.

[2]) Die Übersetzung Funks, Patres apostolici I [2] (Tübingen 1901) 75, *ἀναστῇ* = erectum fuerit ist unrichtig; ebenso diejenige von A. Laurent, Les pères apostoliques I (Textes et documents) Paris 1907, 75: Lorsque le bois ... aura été étendu par terre puis redressé ...; *ἀναστῇ* ist intransitiv.

[3]) Adv. Judaeos, ed. Zacagni 309.

bliothek den von Gregor überlieferten Text für ursprünglich. Die Lesart des Barnabasbriefes ist freilich viel schwieriger zu verstehen, aber gerade deswegen wohl älter. Die doppelte Erwähnung des Holzes (*ξύλον ξύλων* bzw. *ξύλῳ*) ist nichts anderes als eine Verstärkung des ursprünglich alleinstehenden *ξύλον,* die besagen soll, daß es sich um ein ganz besonderes Holz, offenbar um das Kreuzesholz, handelt. Die Erweiterung des Textes stammt wohl aus einer Zeit, wo die Kreuzesverehrung beliebt war und das Kreuz das Holz der Hölzer war. Ich betrachte daher den Zusatz als eine erläuternde Glosse eines christlichen Lesers. In den Augen des Verfassers vom Barnabasbrief war die Schrift, aus welcher er das Zitat nahm, ganz gewiß jüdisch, denn er betrachtet dasselbe als eine Prophetie, die beim Tode Jesu in Erfüllung gegangen ist. Es wird eingeführt, gerade so wie andere sicher bezeugte atl Stellen. Ganz wie bei Mt 27, 9 ist es auch hier unglaubhaft, daß ein sonst so gewiegter Kenner der jüdischen Literatur, als den sich der Verfasser des Barbanasbriefes ausweist, ein kaum 50 Jahre altes christliches Plagiat benützt und als prophetisches Zeugenmaterial verwertet hätte. Die literarische Verwendung des Fragmentes spricht also entschieden für vorchristlichen Ursprung. Aber auch inhaltlich betrachtet liegt keine Notwendigkeit vor, an christlichen Ursprung zu denken. Der ganze Tenor des Zitates ist eschatologisch; wir werden daher die Bedeutung der vorkommenden Termini im apokalyptisch-eschatologischen Sprachgebrauch zu suchen haben.

Was vorerst das *ξύλον* anbetrifft, so hat Resch [1]) unrecht, wenn er behauptet, daß dasselbe immer ein Kennzeichen christlichen Einflusses sei. In der jüdischen Literatur dient das Bild vom Baume häufig zur Bezeichnung für die Gerechten [2]), und diese Bedeutung scheint mir der Ausdruck auch hier zu haben. Hin-

---

[1]) Agrapha [2] 383 Anm.

[2]) Vgl. die Bildersprache des Ps 1, welcher den Gerechten mit einem grünenden Baum vergleicht (hierzu Justin, Dialogus cum Tryphone 86). Ps 91, 13. In eschatologischem Zusammenhang u. a. Ps 95, 12:

τότε ἀγαλλίασονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ
πρὸ προσώπου Κυρίου, ὅτι ἔρχεται,
ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν.

In Ps Sal werden die Gerechten Bäume des Lebens genannt: *ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ.* Auch sonst ist der Baum als Vergleichsobjekt beliebt in der jüdischen Literatur. Vgl. Ez 17, 22; in Bar 36, 10 wird der Zeder befohlen unterzugehen und zu schlafen in Trübsal und in Qual zu ruhen bis ihre letzte Zeit komme. Im Buch der Weish (zwischen Philo und Sirach abgefaßt nach Volz, Eschatologie 50) erscheint die Arche als

sichtlich des Sinnes des Fragmentes kann man an ein Doppeltes denken. Das ἀναστῇ läßt sich kaum von einem unbelebten Wesen aussagen; in echt apokalyptischer Weise ist hier (wie in dem ἐκ ξύλου αἷμα στάξει) ein Sprung vom Bilde in die Wirklichkeit gemacht. Der in Frage kommende Baum ist ein Bild für das Volk Israel in der Endzeit oder für die Gerechten; es veranschaulicht die der Heilsvollendung vorausgehenden Drangsale und die schließliche Erhebung und Auferstehung zum Heil. Für ersteres wäre das Gleichnis Christi vom verfluchten Feigenbaum eine nicht unpassende Analogie, denn hier hat Christus offenbar das jüdische Volk im Auge. Für die zweite Auffassung gibt uns das Henochbuch eine anschauliche Parallele; 10, 17 lesen der griechische Text und drei äthiopische Hss: „Und nun werden alle Gerechten entfliehen und sie werden leben, bis sie 1000 Kinder erzeugen"; alle übrigen äthiopischen Hss vertreten einen für solche, welche mit der jüdischen Eschatologie nicht vertraut sind, schwer verständlichen Text: „sie beugen sich." Das Bild ist vom Baume entnommen. Wie in heftigem Sturme der Baum sich niederbeugt, aber nicht zu Grunde geht, so werden auch die Gerechten in den Stürmen der Endzeit entrinnen. Die heftigsten Verfolgungen, die sogar blutige Opfer kosten, die furchtbaren Endkatastrophen, die Messiaswehen, vermögen den Gerechten nicht zu brechen; der Sturm geht über ihn weg [1]). Vielleicht ist bei dem ἀναστῇ an einen wirklichen Tod gedacht, dem die Auferstehung zum ewigen Leben nachfolgt, vielleicht bloß an einen Schlaf, den Gott über die Gerechlen kommen läßt, oder an die Verwandlung der Körper. Daß diese Auffassung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, ergibt sich auch aus dem Umstande, daß κλίνειν in der LXX eine Wie-

---

ein rettendes Holz c. 14, 5. Offenbar spielen die weitverbreiteten Vorstellungen vom Baum des Lebens hier eine gewisse Rolle, vgl. Js 65, 22; auch Offb 22, 19. Von hier wird auch der Zusatz der LXX zu Ps 96, 10 zu erklären sein, welcher keineswegs christlich zu sein braucht. Weitere Zeugnisse für den rein jüdischen Gebrauch von ξύλον s. Simon b. Jochai (150 nach Chr.) in Koh r. 1, 4; Eisenmenger, Entdecktes Judentum I 201; Ginzberg, Haggada in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1899) 224. Im NT ist der Baum beliebtes Vergleichsmotiv; vgl. Mt 2, 18; Lk 6, 43. 45 u. a.; vgl. auch 1 Klem 23, 3. 4; hierzu Resch, Agrapha [2] 325. Vgl. auch die Baumsymbolik in den Oden Salomos 11, 15 ff., in: TU 3. Folge V 4. Heft 41 u. sonst.

[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in Lk 21, 28 der nämliche Gedanke zu Grunde liegt. S. auch Ps 69, 33.



dergabe des hebräischen שכב ist; vgl. Job 30, 37; der hebräische Ausdruck aber bezeichnet das Niedergebeugtwerden, insbesondere häufig das Liegen im Grabe[1]). Eine treffliche Parallele bietet die Talmudstelle Aboth VI, 10, wo es von der Thora heißt: „Wenn du gehst, wird sie dich geleiten, wenn du dich legst, wird sie über dich wachen, und wenn du aufwachst, wird sie dich unterhalten. Wenn du gehst, wird sie dich geleiten auf dieser Welt. Wenn du dich legst, wird sie über dich wachen im Grab; wenn du aufwachst, wird sie dich unterhalten, in der zukünftigen Welt[2]). So aufgefaßt, enthält das Fragment einen Hinweis auf die in den Propheten öfters erwähnte Rettung des sogenannten Restes in den Katastrophen der Endzeit[3]).

Der zweite Teil des Zitates kann auch für sich allein betrachtet werden, das Blutfließen würde dann ähnlich wie im 4. Esrabuche 4, 33; 5, 5 ein Zeichen der anbrechenden Endzeit darstellen[4]).

Auf jeden Fall mag das Gesagte genügen, um die Irrtümlichkeit jener Ansicht, welche dem apokryphen Jeremiasbuch auf Grund von Barnasbrief 12, 1 einen christlichen Verfasser geben will, darzutun. Freilich, daß eine solche Stelle von den Christen auf das Kreuz des Herrn bezogen werden konnte und es auch wurde, liegt auf der Hand; sie ist daher ebensowenig auffällig, als andere jüdische Texte, denen in der christlichen Literatur ein spezifisch christlicher Sinn unterlegt wurde.

Was nun die übrigen Stellen anbetrifft, welche von den altkirchlichen Schriftstellern dem Jeremias zugeschrieben werden, so bietet Resch[5]) eine Anzahl solcher, denen er eine Besprechung widmet und sie im Sinne seiner These vom

---

[1]) Levy, Chaldaeisches Wörterbuch, Leipzig 1876, 478.

[2]) Goldschmidt, Babylonischer Talmud VII 1176.

[3]) Vgl. übrigens auch die beachtenswerte Talmudstelle Jalkut II, 359: „Man sagt: In der Woche, da der Davidide kommt, bringt man eiserne Balken, die man auf seinen Hals (auf seine Schulter) legt, bis seine aufrechte Gestalt sich beugt, er schreit und weint, und seine Stimme dringt nach oben."

[4]) Bousset (Die Religion des Judentums [2] 287) zählt die Esrastelle zu den Schilderungen der Messiaswehen. Spuren des Jeremiasbuches vermutet in ihr Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu Mt und Mk 374, während Veil (bei Hennecke, Handbuch ntl Apokryphen z. St.) umgekehrt Benutzung durch Barnabas annimmt.

[5]) Agrapha [2] 316—322.

christlichen Ursprung des Jeremiasbuches sprechen läßt[1]). Doch ist die Zusammenstellung unvollständg. Ich werde daher im folgenden noch einige Stellen und Momente besprechen, welche für die Ermittlung des Ursprunges dieser apokryphen Schrift in Betracht kommen.

Vorerst ist zu beachten, daß der Name des Baruch mit den Schriften des Jeremias eng verknüpft ist, denn jener ist nach Jer 36, 4 der Schreiber, dem Jeremias seine Prophezeiungen diktierte; 32, 12; 45, 1; vgl. 3 f. Er war sein Gefährte (Flavius Josephus, Antiquitates X, 9). Vgl. Jer 43, 3. 6. Die Folge davon ist, daß zuweilen die Zueignung der Schriften dieser beiden eine fluktuierende ist. Stücke der Baruchprophetie, zuweilen sogar das ganze Buch werden dem Jeremias zugeschrieben, so z. B. scheint in vielen Hss Bar 3, 36—38 unter dem Namen des Jeremias überliefert gewesen zu sein, so z. B. bei Evagrius[2]), Priscillian[3]), Cassian[4]),

---

[1]) Weder Logion 39 noch 40 brauchen notwendig christlich zu sein; sie könnten es zwar sein. Man muß bei den Zitaten der Kirchenväter nie vergessen, daß sie in ihren Beweisführungen gewöhnlich solche atl Stellen auswählten, die auch äußerlich den christlichen Lehrauffassungen günstig waren; aber daraus folgt nicht, daß jene Stellen darum christlich zu sein brauchen. Schwierigkeiten bereitet allein Logion 42, welches in der Tat christlich gefärbt zu sein scheint. Doch ist es nicht unmöglich, daß der Ausgangspunkt jenes Zusatzes zum sahidischen Jeremiaskodex in der Bibliothek der Congregatio de propaganda fide, der sich, wenigstens was das Zitat des Mtev anbetrifft, auch in der koptischen und in der abessinischen Bibel vorfindet (hinter Klgl und Brief Jer; vgl. Beer in: RE XVI ^{3} 252 Art. Pseudepigraphen des AT), anderswo zu suchen ist als in Mt 27, 9. Man fand das Bedürfnis, das kanonische Jeremiasbuch nach dieser Stelle des Mtev zu ergänzen und zu konformieren, wie dies in der eben erwähnten abessinischen und koptischen Bibel sowie in den Lektionarien auch geschehen ist. Gerade wegen des offenkundigen christlichen Charakters erscheint mir jener lange Zusatz zweifelhaft. Wenn nicht alles trügt, so ist es einfach eine, einer Homilie entnommene, von einem christlichen Abschreiber in den Text des Jer eingefügte Glosse. Dafür spricht das vereinfachte quem tradent filii Israelis anstatt des schwerer verständlichen *τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο* in Mt 27, 9. Ich glaube daher, daß jenes Logion 42 nicht dem ursprünglichen apokryphen Jeremiasbuche angehört hat.

[2]) Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, ed. Harnack in: TU I 3. Heft (1883) 18 f.; vgl. auch ebend. 19, 9.

[3]) Tractatus I, in: CSEL XVIII 5, 18; Tractatus V ebend. 67, 3.

[4]) Contra Nestorium liber III, 9, in: CSEL XVII 295, 11.

Laktantius [1]). Das literarische Verhältnis zwischen den Baruch- und Jeremiasschriften ist meines Wissens noch nicht untersucht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß unsere apokryphe Rezension des kanonischen Jeremias eine solche Baruchschrift darstellt.

Ein außerkanonisches Jeremiaszitat, welches sich teilweise an Bar 3, 38 anlehnt, ist von Cyprian überliefert [2]): „Hic Deus noster et non deputabitur alius absque illo qui invenit omnem viam prudentiae et dedit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est“. Es handelt sich nicht um den Messias, sondern um Gott selber, welcher in der Endzeit sein Volk heimsucht und mit ihm wieder verkehrt, wie einst mit Adam in der Paradieseszeit [3]). Weitere dem Jeremias beigelegte Stellen weist das von D. Morin herausgegebene Lectionarium Toletanum oder der Liber comicus auf [4]). Nicht zu entscheiden ist der Charakter der bei Aphraates dem Jeremias in den Mund gelegten Worte [5]). Abschließend mag noch das von Resch unter die Fragmente der apokryphen Jeremiasschrift gerechnete Agraphon 8 erwähnt werden [6]). Es ist möglich, daß Eph 5, 14 aus dieser Quelle geflossen ist, aber immerhin ist es sehr unsicher. Der Gedanke, den das Zitat ausdrückt, ist jüdisch (s. oben S. 130).

Diese, wenn auch summarische Prüfung der wichtigsten unter dem Namen des Jeremias überlieferten außerkanonischen Schriftstellen hat ergeben, daß wir nirgends mit Sicherheit einen christlichen Charakter des sogenannten „apokryphen Jeremiasbuches“ erkennen können; es ist daher eine übereilte Sache, wenn man mit vorgefaßter Meinung, der Verfasser sei ein Christ, an jenes

---

[1]) Institutiones IV, 13, in: CSEL XIX 318, 1. Epitome 39, ebend. 716, 3; vgl. auch Kommodian, Carmen apologeticum, in: CSEL XV 139 v. 369; bei Orosius (Liber apologeticus, in: CSEL V 654, 1) wird Bar 3, 1. 2 dem Jeremias zugeschrieben.

[2]) Testimoniorum libri adversus Judaeos II, 6, in: CSEL III 69, 5.

[3]) Man vergleiche damit die inhaltlich verwandte Stelle in Makk 2, 7. 8, die bekanntlich auch pseudojeremianisch ist: „Der Ort soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder zusammenbringen und sich gnädig erweisen wird. Alsdann wird der Herr diese Dinge sichtbar werden lassen, und die Herrlichkeit des Herrn wird in der Wolke erscheinen, wo sie sich zur Zeit Moses zeigte“ usw.

[4]) Anecdota Maredsolana I 329.

[5]) Homilie XXIII, übers. von Bert, in: TU III 374 f.

[6]) Näheres über Ursprung und patristische Bezeugung von Eph 5, 14 siehe bei Resch, Agrapha [2] 32 f.

Justinsche Fragment herantritt. Die nachfolgende Untersuchung wird unsere bisherigen Feststellungen bestätigen.

Außer bei Justin begegnen wir dem Zitate noch sechsmal in den Schriften des heiligen Irenäus und zwar fünfmal bloß in der lateinischen Übersetzung. Der Umstand aber, daß sich letztere im allgemeinen eng, oft sogar sklavisch an den vorgefundenen Urtext anschließt, berechtigt uns zur Annahme, daß die auffälligen Varianten auch im griechischen Texte des Irenäus standen. Sie erklären sich wohl am ehesten durch die Annahme, daß dem Irenäus mehrere Hss des apokryphen Jeremiasbuches zur Verfügung standen, welche einen ungleichen Text boten. Da unsere kritische Untersuchung des Zitates hauptsächlich darauf ausgeht, dessen ursprünglichen Sinn zu ergründen, so soll in diesem Zusammenhang der Kontext nur insofern berücksichtigt werden, als die exegetische Verwertung des Fragmentes durch Irenäus uns Aufschluß gibt, wie man es damals auffaßte. Der Übersichtlichkeit halber lasse ich sämtliche Stellen, welche das Fragment enthalten, folgen.

Nr. 1. Justin, Dialogus cum Tryphone c. 72: *καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν· ἐμνήσθη δὲ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.*

Nr. 2. Jrenäus, Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung c. 78 in: TU XXXI 3. Folge, 1. Heft 42: „Und in Jeremia verkündet er seinen Tod und seine Niederfahrt zur Hölle folgendermaßen: ‚Und der Herr, der Heilige Israels gedachte seiner Toten, der früher Entschlafenen in der Erde, und ist zu ihnen hinabgestiegen, um sein Heil zu verkündigen, um sie zu retten.' Hier erklärt er auch die Ursachen seines Todes, denn sein Herabsteigen in die Hölle war zur Errettung der Gestorbenen."

Nr. 3. Adversus haereses III, 20, 4: Et quoniam non solum homo erat qui moriebatur pro nobis Esaias[1]) dicit: Et commemoratus est dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui dormierant in terra sepultionis et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo ut salvaret eos.

[1]) Bei der ersten Erwähnung des Zitates im Werke des Irenäus erscheint dasselbe unter dem Namen des Isaias, offenbar eine Korrektur eines Schreibers, welcher die Stelle vergebens im kanonischen Jer gesucht hatte. Im nachfolgenden Buche ist das Zitat richtig eingeführt, wie bei Nr. 2.



Nr. 4. Adversus haereses IV, 22, 1: Quapropter et recumbentibus eis (scl. discipulis) ministrabat escam, significans eos qui in terra recumbebant, quibus venit ministrare vitam. Sicut Hieremias ait: Recommemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui praedormierant in terra defossionis et descendit uti evangelizaret salutare suum ad salvandum eos.

Nr. 5. Adversus haereses IV, 33, 1: Duos adventus eius omnes annuntiaverunt prophetae: unum quidem, in quo homo in plaga fuit... et recommemoratus mortuorum suorum qui ante dormierant et descendens ad eos uti erueret eos et salvaret eos. Secundum autem, in quo super nubes veniet... [1]).

Nr. 6. Adversus haereses IV, 33. 12: Alii autem dicentes: Rememoratus est Dominus sanctus mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra limi et descendit ad eos uti erigeret, ad salvandum illos.

Nr. 7. Adversus haereses V, 31, 1: Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepelitionis et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos.

Ein Blick auf die irenäische Textgestalt des Fragmentes zeigt uns, daß die Lesart Justins *ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραήλ* eine Verschreibung aus *ὁ ἅγιος τοῦ Ἰ.* ist. Weit schwieriger aber gestaltet sich die Beurteilung der übrigen Varianten, die dem Sinn nach zwar zumeist identisch, dem Wortlaut nach aber verschieden sind. Dieser Umstand findet m. E. seine Erklärung nur darin, daß entweder Irenäus selbst aus hebräischen Quellen geschöpft hat oder seine Vorlagen auf solche zurückgehen, so daß wir es mit Übersetzungsvarianten zu tun hätten. Diese Vermutung wird bestärkt einerseits durch den Bericht des Hieronymus, wonach das apokryphe Jeremiasbuch hebräisch abgefaßt war; anderseits weist auch der ganze Aufbau und der Stil sowie der Sprachcharakter des Prophetenwortes auf hebräischen Ursprung hin.

Im folgenden soll daher eine Rückübersetzung des Fragmentes ins Hebräische versucht werden, ein Weg, der, wie sich herausstellen wird, für die Erklärung der Lesarten und für die Ermittlung des ursprünglichen Sinnes nicht fruchtlos sein wird.

---

[1]) Die drei letzten Stellen sind angeführt ohne den Namen des Jeremias; doch ist die Möglichkeit, an einen andern Propheten zu denken als an Jeremias, gering.

Die Textvarianten *ἐμνήσθη δὲ,* et commemoratus est, rememoratus est, recommemoratus est gehen offenbar auf das eine Wort zurück, auf זָכַר, einen Begriff, welcher der jüdischen Literatur sehr geläufig ist [1]). Die Bezeichnung in Nr. 2: der Herr, der Heilige Israels; Nr. 1: *ὁ κύριος [ὁ ἅγιος τοῦ] Ἰσραήλ*; Nr. 3, 4: dominus sanctus; Nr. 6. 7: dominus; Nr. 7: dominus sanctorum entspricht der hebräischen sehr beliebten Wortverbindung יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל [2]). Der Ausdruck קָדוֹשׁ war im Zeitalter Christi ein Epitheton Gottes; ja es war sogar sein Name geworden; daher begreift es sich, daß Irenäus in diesem Prophetenworte die Gottheit Christi ausgesprochen findet [3]). Die Verbindung „der Heilige Israels" ist älter als das bloße קָדוֹשׁ, ein Hinweis darauf, daß die Schrift weit über das christliche Zeitalter hinaufreichen mag; sie verschwindet allmählich im Spätjudentum. Die Variante in Nr. 7: sanctorum mortuorum verrät deutlich hebräischen Ursprung, indem wohl das י von יִשְׂרָאֵל, möglicherweise als Abkürzung des letztern, mit dem vorhergehenden Wort verbunden wurde zu קְדוֹשָׁיו. Was nun den Sinn des Ausdruckes anbetrifft, so kann kein Zweifel darüber walten, daß es sich um Gott selber handelt, und nicht um den Messias [4]). Das gleichmäßig überlieferte „seiner Toten" entspricht einem hebräischen מֵתָיו. Zu beachten ist, daß es die Toten Jahwes sind, also keine beliebigen Toten, sondern jene, denen Gott das Heil in Aussicht gestellt hat [5]).

Die nähere Bestimmung dieser Toten machte dem oder den Übersetzern keine geringen Schwierigkeiten; denn hier stoßen wir auf merkwürdige Varianten.

Nr. 1 hat: *τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος.*

Nr. 2: der früher Entschlafenen in der Erde.

---

[1]) Ps 78, 39; 98, 3; 105, 8; 106, 45; Hab 3, 2; Lv 26, 42; Gn 8, 1; 19, 29; 30, 22; 42, 9; Ex 2, 24; Js 63, 11; Lk 1, 54. 72.

[2]) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums [2] 359, und die Stellensammlung in E. Hatch and H. A. Redpath, Concordance to the LXX and the other greek Versions of Old Testament, Oxford 1906.

[3]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums [2] 356 f.

[4]) Abgesehen davon, daß in den Prophezeiungen mit der Bezeichnung „Herr" gewöhnlich Jahwe gemeint ist, beweist auch der Sprachgebrauch קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, daß dessen Appellatio im gleichen Sinne aufzufassen ist. Ps 70, 22; 88, 19; Js 5, 19; 10, 20; 17, 7; 30, 12. 15; 31, 1; 37, 23; 41, 20; 43, 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 55, 5; Dn 3, 35; Jer 2, 2 LXX; 3, 16 LXX; 50, 29 usw. Testamentum Simeon 6, bei: Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen II 465.

[5]) Vgl. Ps 115, 17: Nicht alle, welche in die Unterwelt hinabsteigen, loben Gott. S. oben S. 182 f.

Nr. 3: qui dormierant in terra sepultionis.
Nr. 4: qui praedormierunt in terra defossionis.
Nr. 6: in terra limi.
Nr. 5: qui ante dormierant.
Nr. 7: qui ante dormierunt in terra sepelitionis. Ohne Zweifel lautete die Stelle im Urtext יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר, ein Ausdruck, welcher in der Tat sehr schwer in eine andere Sprache zu übersetzen ist [1]); als Beleg vgl. Dn 12, 2; וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר LXX *καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χώματι*. Die Grundbedeutung der Wurzel עפר (עָפָר = Staub, Erde, oft Grab, ja auch Unterwelt) [2]) ist: begraben; syr. ܥܦܪ; aram. עֲפַר, was noch deutlich durchklingt in den Übersetzungsvarianten sepultionis, defossionis, sepelitionis [3]). Was nun den Sinn des Ausdruckes angeht, so ist ein Doppeltes möglich. Man kann an den Schlaf der Toten am Zwischenort denken, eine Vorstellung, welche der jüdischen Literatur geläufig ist und teilweise auch in die christliche überging [4]); dann aber könnte ebensogut das Grab gemeint sein. Doch verstanden sowohl Justin wie Irenäus den Ausdruck im ersten Sinne, indem sie annehmen, Christus sei dorthin hinabgestiegen, wo jene Toten bis zu seinem Erscheinen schliefen [5]).

Großes Interesse bieten die Varianten am Schluß des Zitates. Hier tritt eine Verschiedenheit der Termini ein, welche nicht bloß den äußern Wortlaut, sondern den Sinn selbst stark in Mitleidenschaft zieht. In Nr. 1—4 handelt es sich um eine Verkündigung des Heils in der Unterwelt; in 5—7 steigt Gott hinab, um einen Akt der Befreiung zu vollführen. Was erstere anbetrifft, so haben die Übersetzer die hebräische Konstruktion fast unverändert herübergenommen. Wiewohl das Personalpronomen *αὐτοῖς* bzw. eos,

---

[1]) Das Partizip von יָשֵׁן ist substantiviert und als Status constructus mit dem עדמת־עפר verbunden. Vgl. Parallelen bei König, Syntax der hebräischen Sprache § 241 e und 336. Der Genitiv hat dabei wohl die Bedeutung eines Adverbiale loci. Der Ausdruck war wohl stehend.

[2]) Vgl. Ps 22, 30; 30, 10; Job 20, 11; 21, 26; 7, 21; 19, 25; Ps 104, 29; Gn 3, 19. Dazu 4 Esr 7, 32; Bar 42, 8; 50, 2; Hen 51, 1; Phokyl. 103. Vgl. auch Volz, Eschatologie 249.

[3]) Vgl. auch Job 3, 13 hebräisch und LXX; Ps 13, 4; Jer 51, 39. 57.

[4]) Vgl. die Schilderung der Hadesfahrt Christi bei Aphraates, Homilie XXII, übers. von Bert, in: TU III 351.

[5]) Die LXX zu Dn 12, 2 übersetzt das יְשֵׁנֵי mit *καθευδόντων*, anders Mt 27, 52, Justin und Irenäus, ein Hinweis darauf, daß man nach Christus jene Gerechten als nicht mehr schlafend betrachtete.

illos nur von Justin und Nr. 4, 5, 7 überliefert ist, so ist es gleichwohl als ursprünglich zu betrachten [1]). Was den Gegenstand der Botschaft anbetrifft, das *σωτήριον αὐτοῦ,* so braucht kaum darauf hingewiesen werden, wie wichtig und überall im Vordergrund stehend dieser Begriff war. Es handelt sich um das Endheil. Den Ursprung der Formel halte ich für jüdisch, denn der Gedanke einer Verkündigung des Endheiles ist dem Judentum nicht fremd, vgl. Ps 96 und sonst. Der entsprechende Ausdruck im Hebräischen lautet בַּשֵּׂר יְשׁוּעָה [2]). Viel schwieriger ist, die Varianten von Nr. 5—7 „erueret eos, erigeret eos, extrahere eos“ auf ein gemeinsames hebräisches Wort zurückzuführen. Das barbarische Latein in Nr. 7 weist darauf hin, daß diese Varianten wohl auf eine hebräische Infinitivform zurückgehen. Offenbar ist es ein Ausdruck, welcher, weil vielleicht etwas selten, den Übersetzern etwas Schwierigkeit machte und bei einer gewissen Elastizität mehrere Übersetzungen zuließ. Ein derartiger Ausdruck, welcher allen drei Lesarten entspricht, scheint mir das Verb מָשָׁה zu sein [3]). Den Schluß des Zitates hat uns Justin nicht überliefert, doch ist wegen der einstimmigen Bezeugung aller durch den Lyoner Bischof überlieferten Stellen an dessen Echtheit festzuhalten. Zweifel können höchstens bestehen hinsichtlich der Ursprünglichkeit des in Nr. 5 u. 7 überlieferten „et“. In Nr. 2, 3, 4, 6 scheint der Finalsatz zu dem unmittelbar vorausgehenden Verb gezogen zn sein. Aus Gründen, die sich im folgenden ergeben werden, ist aber wohl der entsprechende hebräische Infinitiv auf „er stieg hinab“ zurückzubeziehen. Ich stelle den Text folgendermaßen her:

וְזָכַר יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל
אֶת־ מֵתָיו יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר
וַיֵּרֶד אֲלֵיהֶם לְמְשׁוֹתָם וּלְהוֹשִׁיעָם
bzw. לְבַשְּׂרָם יְשׁוּעָתוֹ

[1]) Vgl. Jer 20, 15; Lk 1, 28. Vgl. Resch, TU X 3. Heft 78; Ps 40, 10; 96, 2; Js 61, 1; 1 Chr 16, 23; 1 Kg 31, 9 u. sonst.

[2]) Für die Rückübersetzung vgl. Ps 98, 3; 50, 23; 96, 2; 28, 2; Js 40, 5; 51, 5; 12, 2; 1 Chr. 16, 23; Js 33, 2; 49, 6. 8; 56, 1; 26, 1 und sonst.

[3]) Vgl. Ex 2, 10. Moses bekommt von diesem Worte seinen Namen, weil ihn die Königstochter aus dem Wasser gezogen hatte. Js 63, 11: וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מֹשֶׁה עַמּוֹ Gott erscheint hier als der Retter seines Volkes; mašah drückt somit zugleich dic Idee der Rettung und des Herausziehens aus. Ähnlich 2 Kg 22, 17; יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים LXX *εἵλκυσέ με ἐξ ὑδάτων.* Ebenfalls Ps 18, 17 (LXX *προσελάβετο*). Das Wort erhielt sich im syrischen ܡܫܐ. Vgl. Jo 6, 44 *ἕλκειν.*

Ich bezeichne die erste Lesart des Textes mit A und die zweite Lesart des dritten Stichus in Nr. 1, 2, 3, 4 mit B. Ein Vergleich zwischen den beiden ausschlaggebenden Varianten לְבַשְּׂרָם, und לְמְשׁוֹתָם zeigt uns sofort deren gegenseitige Ähnlichkeit und man erkennt mühelos ihre Entstehung. Die Konsonanten מ und ב sowie ת und ר wurden verschrieben oder auch beim Lesen verwechselt, und so entstanden zwei verschiedene Lesarten, welche eine verschiedengestaltete Tätigkeit Gottes hinsichtlich der Toten ausdrückten.

Es erhebt sich nun aber die wichtige Frage, welche von den beiden Lesarten als die ältere zu gelten habe. Beide sind ungefähr gleich bezeugt. Wiewohl zwar das Justinsche Zeugnis weiter hinaufgeht als das des Irenäus Nr. 5—7, so glaube ich dennoch, daß die letztere der beiden Textgestalten den Vorzug der Ursprünglichkeit oder doch des höhern Alters für sich in Anspruch nehmen darf. Dafür spricht schon der Umstand, daß sie für das Verständnis schwieriger ist, als die Lesart „um ihnen zu verkünden“; dann aber scheint sie mir auch einen mehr jüdischen Charakter zu haben. Denn die Szene, welche der Verfasser der Prophetie im Auge hat, ist die Auferweckung der Gerechten in der Endzeit. Die Schilderung ist sehr drastisch: Jahwe ist es selber, welcher hinabsteigt zu seinen Toten, um sie aufzuerwecken und sie in sein Heil einzuführen [1]). Die Verbindung des Auferweckens und des Rettens ist eine sehr natürliche und macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit. Hingegen ließe sich zur Not eine, der eigentlichen Mitteilung des Heiles vorausgehende Ankündigung auch vom jüdischen Standpunkt aus noch verstehen, wiewohl zwar das Judentum von einer Ankündigung der Auferstehung und des Endheiles in dem Sinne, wie sie Christus und das junge Christentum lehrten, nichts wußte. Auferstehung, Messias, Endheil lagen zeitlich in der gleichen Perspektive. Das *εὐαγγελίσασϑαι* kann daher jüdischen Ursprungs sein, wenn es dem Akt der Rettung unmittelbar vorausgeht und in gewissem Sinne mit demselben zusammenfällt [2]). Doch will es fast scheinen, als ob jene Textgestalt, welche

[1]) Vgl. auch die Schilderung der Endzeit in Js 9, 1, wo das Licht Gottes im Hades erscheint: „Das Volk, das im Dunkel wandelt, hat ein großes Licht gesehen; die da wohnen in Todesschatten, über denen blitzt Licht auf.“ Nach Js 60, 1 f.; 60, 19 ist Jahwe selber das Licht, welches am Anfang der Heileszeit leuchtet.

[2]) Vgl. hierzu Ps 2, 6.

die Tätigkeit Gottes im Hades als eine Verkündung der frohen Botschaft des Heiles beschreibt, christlich beeinflußt sei, wenn wir in Betracht ziehen, daß unter den christlichen Theologen im zweiten Jahrhundert die Meinung stark verbreitet war, außer Christum sei niemand in den Himmel gelangt.

In solchen Kreisen, wo diese Ansicht herrschte, hielt man noch am jüdischen Glauben an die Zwischenzuständlichkeit der Gerechten fest. Die Unterwelt war der Warteort für alle bis zur Auferstehung. Selbstverständlich reduzierte sich da die Tätigkeit Christi auf ein bloßes Besuchen der daselbst weilenden verstorbenen Gerechten und auf ein Ankündigen sei es der Erlösung, sei es der zukünftigen Auferstehung [1]. Es ist daher nicht unglaubhaft, daß doktrinäre Voreingenommenheit einen christlichen Leser der jüdischen Jeremiasschrift, welcher in der merkwürdigen Stelle eine Prophezeiung der Hadesfahrt Christi sah, aus einem überlieferten למשתם ein לבשרם herauslesen ließ [2].

Die Wichtigkeit des gefundenen Resultates liegt auf der Hand: Das von Justin und Irenäus überlieferte Fragment des Jeremiasbuches ist in der von uns als ursprünglich betrachteten Form durchaus jüdischen Ursprungs; aber auch jene Textgestalt, welche Jahwe in der Unterwelt die Freudenbotschaft vom Eintreffen des Heils verkünden läßt, schließt jenen nicht aus. Für die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt ist diese Einsicht von nicht geringer Bedeutung; das Fragment der apokryphen Jeremiasschrift bildet einen neuen Anhaltspunkt, an welchem wir beurteilen können, wie das Judentum der christlichen Lehre vom Descensus vorgearbeitet hat: Wir erfahren, daß man schon in jüdischen Kreisen den Befreiungsakt, die Auferweckung der Gerechten zum Heil, als durch eine Niederfahrt Jahwes in die Unterwelt geschehend sich vorstellte. Eine derartige Aussage aber war wie geschaffen, um auf Christus bezogen zu werden. An die Stelle Jahwes tritt der Messias der

---

[1]) In meiner patristischen, dogmengeschichtlichen Abhandlung wird dieser Punkt noch ausführlich zur Sprache kommen.

[2]) Eine derartige Änderung des ursprünglichen Textes wäre keine auffällige Erscheinung für jene Zeit, wo man sich große Freiheiten erlaubte beim Übertragen der hebräischen Texte. Vgl. die Bemerkung des Papias zu den Übersetzungen des hebräischen Mtev: ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Offenbar handelte es sich hier auch, wie vielleicht beim apokryphen Jeremias um Übersetzungen für den jeweiligen praktischen Gebrauch. Beachte hingegen unsere Erwägungen zu Gunsten des jüdischen Charakters von לבשרם. S. oben S. 215.

Christen. Die ursprünglich jenem zueignenden Eigenschaften und Tätigkeiten werden auch auf diesen übertragen. So wird das Auferwecken der Toten zum Zwecke ihrer Einführung ins Endheil nach christlicher Auffassung eine Funktion des Messias, während die ältern und auch die Großzahl der jungen jüdischen Quellen die Auferweckung der Toten als ein Prärogativ Jahwes betrachteten [1]). Die jüdische Auffassung macht sich noch deutlich bemerkbar bei den christlichen Schriftstellern. Nach Paulus 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; Röm 8, 11 u. sonst ist es Gott, welcher die Toten erweckt; aber auch der Messias Christus spielt dabei eine wesentliche Rolle;

---

[1]) Vgl. Dt 32, 19: „Ich töte und belebe"; 1 Kg 2, 6: „Der Ewige tötet und belebt; er senkt in die Gruft und bringt wieder hervor"; Os 13, 14: „Von der Macht der Scheol befreie ich sie, vom Tode erlöse ich sie; wo sind deine Drohungen, o Tod, deine Seuchen, o Hölle." Vgl. auch 6, 2; Js 26, 19; Ez 37, 5—10: „So verheißt der Ewige diesen Gebeinen: Siehe, ich bringe in euch einen Geist und ihr werdet wieder aufleben, ich gebe euch Nerven und lasse euch mit Fleisch überwachsen und mit Haut überziehen. Ich öffne euere Gräber, lasse euch aus euern Gräbern hervorsteigen, mein Volk." Vgl. auch die Erzählungen in 1 Kg 17, 17—24; 2 Kg 4, 18—37; Job 19, 25. Ps 139, 17 ist von einem Erlöser die Rede. 2 Makk 7, 11 hofft der von Antiochus gemarterte Jüngling von Gott die Glieder wieder zu erhalten. Nach dem rabbinischen Schrifttum ist es Gott, welcher durch die Propheten die Totenerweckungen bewirkte. In Job 42, 17 nennt die LXX den Herrn als Auferwecker. 2 Makk 7, 9. 14. 23; 14, 36; Bar 45, 15 f.; Test. Dan 5; Sibille IV, 180. Dann vgl. insbesondere die passenden Parallelen in 4 Esr 2, 16: „Et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos, quoniam cognovi nomen meum in illis. 30. Jucundare, mater, cum filiis tuis, quia ego te eripiam, dicit Dominus. 31. Filios tuos dormientes memorabor, quoniam ego eos educam de latibulis terrae et misericordiam cum illis faciam, quoniam ego misericors dicit deus omnipotens." (Sir 24, 45. lat.) Beachte die Ähnlichkeit mit unserm pseudojeremianischen Zitate. Auch bei 4 Esr vollzieht Gott in eigener Person die Herausführung der Toten aus ihren Wohnstätten. Eisenmenger (Entdecktes Judentum II [Königsberg 1711] 896 ff.) erwähnt Stellen aus Rabbinern der spätern Zeit, welche die gleiche Anschauung vortragen. Von R. Johanan ist der Spruch überliefert, wonach Gott allein drei Schlüssel besitzt, die er niemandem gibt: den Schlüssel der Geburt, des Regens und der Totenerweckung. Letztere wird begründet mit Ez 37, 13. Bezeichnend auch ist die zweite Bitte des jüdischen Stundengebetes: „Du bist allmächtig und stark, du bist einer, der die Toten auferweckt und den Geist wiederkehren und den Tau herunterkommen läßt, der Leben erhält, der die Toten belebt. Gepriesen seist du Gott der die Toten belebt". Vgl. Volz 247; Bousset, Religion des Judentums [2] 315. In ganz späten Quellen freilich wird auch dem Messias das Amt der Totenerweckung übertragen. Eisenmenger (a. a. O. 879) zitiert eine jüdische Schrift, in welcher es vom Messias heißt „dieweil er diejenigen, welche in der Erde schlafen, auferwecken wird". Ähnlich R. Elieser und

er ist das unerläßliche Mittel, die Vorbedingung und Grundlage, ohne welche die Auferstehung der entschlafenen Gläubigen zum Endheil sich nicht vollzieht. Vgl. 1 Kor 15, 21 f. Bei Johannes aber tritt uns die neue Auffassung mit einer großen Bestimmtheit entgegen. Hier vindiziert sich Christus — das Jo legt einen merklichen Nachdruck darauf — das Recht der Totenerweckung; vgl. 5, 21. 29; 6, 40; 11, 25; 11; Offb 1, 18 u. sonst. Es steht mit aller Sicherheit fest, daß der Glaube an die Rolle des christlichen Messias als Totenerweckers in der Endzeit urchristliches Gut ist. Die christliche Literatur der Folgezeit [1]) steht auf dem gleichen Standpunkt. Doch ist es unnötig, diesen Umschwung, der vor sich gegangen war, noch näher zu beleuchten. Das Gesagte wirft genügendes Licht auf unser Fragment des Jeremiasbuches, welches ebenfalls ein Moment darstellt in der Geschichte dieses Umschwunges. Hier ergibt sich mit Gewißheit, daß man im christlichen Altertum auch dem höllenfahrenden bzw. aus der Unterwelt auferstehenden Christus als solchem die Rolle des Totenauferweckers zusprach auf Grund von Prophezeiungeu, die sich zwar ursprünglich auf Jahwe bezogen, aber infolge wirklich stattgehabter Totenerweckungen auf Christum, den Messias der Christen,

---

Maimonides ebenda. S. insbesondere auch Weber, Jüdische Theologie [2] 368 f. Er erwähnt eine ganze Anzahl von Stellen, wo der Messias die Toten bei der ersten Auferstehung aus der Unterwelt holt. Vielleicht liegt hier christliche Beeinflussung dieses spätjüdischen Messiasbildes vor; vielleicht auch entstammt diese Auffassung dem exegetischen Aufbau atl Stellen, in denen ein In- und Übergreifen göttlicher und messianischer Funktionen stattfindet.

[1]) Vgl. z B. Ignatius von Antiochien, Ad Trallios 9, 2; Ad Magnesios 9, 2; Ad Smyrnaeos 2, 1; 7, 1; Sibylle VI, 14 f. (doch dazu VIII, 81 f.) bei Hennecke, Ntl Apokryphen 327, 1; VIII, 169, ebd. 330, 33: „Und dann wird der heilige Herrscher der ganzen Erde Zepter halten und in alle Ewigkeiten, er, der die Toten erweckt"; II, 238 ebenda 341, 10; I, 355, ebend. 338, 3: „austreiben wird er die Dämonen, es wird eine Auferstehung der Toten sein". Vgl. Mt 27, 51 f. Ephräm der Syrer folgert die Gottheit Jesu aus dem Umstand, daß nur er die Schlüssel zur Unterwelt habe, und es nur einen Schlüssel gebe, denjenigen des Schöpfers, der allein Körper herzustellen und Tote aufzuerwecken vermöge: Carmina Nisibena XXXVII 9 f. (ed. Bickel 151; vgl. hierzu den Ausspruch des Johanan, s. oben S. 218 A. 1; und die johanneische Auffassung in Offb 1, 18); dann Carmina Nisibena LXXII das Responsorium: „Gloria sit tibi, o rex Christe, qui excitabis dormientes per sonum tubae tuae;LXXIII: Gloria sit filio qui per sonum cornuus suis aperiet sepulcra et suscitabit mortuos" u. sonst. Vgl. auch Cyrillus, In Joel commentarius, ed. Aubert III 241 u. a. m. Vgl. auch Pistis Sophia, ed. Schmidt, in: Gr. Chr. Schr. Koptisch-gnostische Schriften I 214, 24 f.



zutrafen. Diese Totenerweckungen haben wir oben kennen gelernt: Es ist der erste Evangelist, welcher von ihnen berichtet. Hiermit aber wird eine enge Verbindungslinie geschaffen zwischen dem Mtev und der oben als ursprünglich bezeichneten Textgestalt A (Nr. 5, 6. 7) des pseudojeremianischen Fragmentes. Die Verwandtschaft des ersten Evangeliums mit dem apokryphen Jeremias ist ja auch äußerlich gut bezeugt; vgl. Mt 27, 9 s. oben; die Variante in Nr. 7: „sanctorum" erinnert stark an die Erwähnung der πολλῶν ἁγίων des Mtev; desgleichen liegt eine vielleicht wörtliche Anlehnung in der Bezeichnung der Heiligen als κεκοιμημένοι vor. Unter Voraussetzung eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses ergibt sich eine dreifache Folgerung:

1. Wahrscheinlich kannte Matthäus die von Jrenäus (Nr. 5, 6, 7) überlieferte Textgestalt A des Pseudojeremias.

2. Das pseudojeremianische Zitat liefert uns einen weitern Anhaltspunkt für unsere oben dargelegte Ansicht, daß zwischen der Auferstehung der Leiber vieler entschlafenen Heiligen und der Hadesfahrt Christi ein enger Zusammenhang besteht.

3. Die Synoptiker bzw. Mt stehen auf dem gleichen Boden wie das Johannesevangelium: Christus ist der eschatologische Totenerwecker; denn wenn jene Auferstehung einer Anzahl von Heiligen auch bloß eine partielle war, so war es doch in der Meinung des ersten Evangelisten eine wirkliche, definitive. In analoger Weise wurde daher Christus wohl auch als Totenauferwecker, Spender und Mitteiler des Heiles in der Endzeit betrachtet.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, welches der Maßstab einer derartigen Auffassung Christi und seiner messianischen Funktionen war: War es das von vielen[1]) gekannte und erlebte Faktum der Auferweckung und der Erscheinungen jener Heiligen, welches jenen Glauben an Christus als den eigentlichen Bringer des eschatologischen Heiles verursachte, oder waren es umgekehrt anderweitige Einflüsse, durch welche dieses christliche Messiasbild geschaffen wurde, wie etwa die Lehre und das ganze Leben Jesu oder die gebührende Würdigung der alten Prophezeiungen über Jahwe als den Bringer und Herbeiführer des Heils, welche man auf den menschgewordenen Gottessohn bezog? Offenbar liegt ein Zusammengehen dieser Ursachen vor. Sowohl die von Jesus gewirkten, wunderbaren Totenerweckungen während seiner öffent-

[1]) Vgl. Mt 27, 53: ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

lichen Lehrtätigkeit, wie auch jenes Wunder nach der Auferstehung Jesu, machten gewiß einen großen Eindruck auf das Volk. Mit Leichtigkeit ließ sich der Schluß ziehen, daß Jesus nicht bloß der zukünftige Herrscher der Endzeit sein werde, sondern auch der Verleiher des Heiles für die Toten. Anderseits mögen die Aussagen Jesu über seine eigene Person, gestützt auf die Wunder, wohl auch das meiste dazu beigetragen haben, die Kluft, welche nach der jüdischen Theologie noch zwischen Gott und dem Messias bestand, in völliger Weise zu überbrücken, so daß die Jünger Jesu zur Überzeugung kamen, ihr Herr habe wesenhaften Anteil an den göttlichen Attributen und Funktionen. Ein ähnliches Verhältnis liegt vor in der Erhebung Christi zum Weltrichter, welche das Urchristentum auf Grund der Aussagen Jesu vorgenommen hat.

So betrachtet, stellt der Glaube an Christum als den Totenauferwecker und Bringer und Spender des Heiles hinsichtlich der vorchristlichen in der Unterwelt auf das Heil und die Auferstehung wartenden Gerechten, wie er repräsentiert wird durch das Mtev und die christliche Auffassung der ältesten Textgestalt A des eben behandelten pseudojeremianischen Fragmentes, ein neues, von der Kritik bisher übersehenes Glied dar in der Kette jener Zeugnisse, an denen wir mit Sicherheit erkennen können, daß das Urchristentum den gekreuzigten Messias Gott gleichstellte, indem es ihm göttliche Attribute und göttliche Funktionen zuwies. Insofern bietet die Höllenfahrt Christi auch für die Christologie des Urchristentums nicht geringes Interesse.

Man wird mir entgegenhalten, daß die Verwendung und Auffassung des pseudojeremianischen Zitates bei Irenäus in eine zu späte Zeit falle und keine sichern Schlüsse mehr zulasse auf die Beurteilung der Höllenfahrt Christi im Urchristentum, bzw. der damit verbundenen Auferweckung und Einführung atl Heiligen ins Heil. Der Einwurf wäre vielleicht nicht unberechtigt, wenn uns nicht noch ein anderes untrügliches Zeugnis zur Verfügung stände, welches, wiewohl der nachapostolischen Zeit angehörend, doch mit gutem Recht als Zeuge des urchristlichen Glaubens angerufen werden darf. Es ist dasjenige des heiligen Ignatius von Antiochien. Die in Betracht kommende Stelle bildete für die Ausleger vielfach ein Rätsel; nach unsern vorangegangenen Ausführungenaber kann über den Sinn derselben kaum mehr ein Zweifel bestehen.

In c. 8f. des Magnesierbriefes tadelt der gottbegeisterte Bischof das Verhalten einer judaisierenden Partei der Gemeinde zu Magnesia. Grund des Tadels bildete wahrscheinlich die Vernachlässigung der Sonntagsfeier infolge Überhandnehmens des jüdischen Rituals. Auf das Beispiel der ersten Judenchristen hinweisend, welche dem Sabbatdienst entsagt und den Tag des Herrn gefeiert hätten (9, 1), betont Ignatius die Notwendigkeit, nach den Regeln und Lehren des Christentums zu leben (10, 1); dies sei eine natürliche, unausweichbare Konsequenz der Jüngerschaft, deren Basis und einziger Existenzgrund niemand anders sei als Christus. In welchem Grade letzterer für die jetzt lebende Generation der Christen unentbehrlich sei, sollen die Magnesier an dem Umstande ermessen, daß sogar das ganze atl Prophetentum christozentrisch sei; sonst hätten die Propheten ihr Heil nicht erreichen können. Die Stelle lautet: *πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκουν; καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν* (9, 2).

Die Propheten sind nach Ignatius Schüler Christi im Geiste, und als solche erwarteten sie ihren Lehrer. Die mit *καὶ διὰ τοῦτο* eingeleitete Schlußbemerkung besagt die Erfüllung jener Hoffnung und jenes Wartens. Phil 5, 2 gibt uns nähern Aufschluß. Nach diesem Briefe stehen die Propheten in großer Verehrung; man betrachtet sie als Verkündiger des Ev. Mit Christus verbindet sie nicht bloß eine allgemeine Hoffnung auf das Heil der Endzeit, sondern ein eigentliches Warten [1]), wie in Magn. 9, 2. Diese Heilshoffnung, sowie ihr Glaube an den Erlöser ist der Grund ihrer Errettung (*πιστεύσαντες ἐσώθησαν*). Nach Ignatius also sind die atl Propheten bereits ins Heil eingegangen. „Sie sind mit Christus vereint" (*ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες*). Christus hat sie bereits

[1]) *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος.* Zu beachten ist, daß zwischen Hoffen und Warten unterschieden wird. Ersteres bezieht sich wohl auf die eigentlichen Prophezeiungen. Letzteres aber drückt eine intensivere Hoffnung aus, welche, zumeist auch örtlich bestimmt, auf ein eigentliches Zusammentreffen mit der erwarteten Person hinweist. Aus jüdischen wie aus spätern christlichen Quellen (Nikodemusev, Tertullian, Origenes u. a.) wissen wir, daß die Unterwelt der Warteort jener Gerechten war; wir dürfen daher die gleiche Anschauung auch bei Ignatius voraussetzen.

vor seinem Vater bekannt (ὑπὸ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι). Vgl. auch Phil 9, 1. 2. Die Form aber, unter der sich Ignatius die Verleihung des Heiles an diese „Heiligen" (Phil 5, 2) durch Christus vorstellte, erfahren wir in dem oben angeführten Zitat aus dem Magnesierbriefe: παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν, es geschah durch eine Auferweckung von den Toten. Wann diese Auferstehung jener Propheten stattfand, ist nicht gesagt; hingegen dürfte sich das hinzugefügte erläuternde παρών doch eben kaum anders auslegen lassen als von jenem Augenblick, wo Christus wirklich bei jenen Gerechten gegenwärtig war d. h., bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt. Aber auch dann, wenn man den Ausdruck auf die Menschwerdung beziehen will (vgl. Phil 9, 2) mag kaum ein anderer Zeitpunkt in Betracht kommen als der bereits aus andern Quellen (Mtev, Jeremiasbuch, Oden Salomos) bekannte Moment, wo Christus bei seiner Auferstehung die Unterwelt verläßt. Übrigens scheint Ignatius auch sonst um die Höllenfahrt Jesu zu wissen, denn nach Trall. 9, 1 schauten beim Tod und bei der Kreuzigung Jesu die Himmlischen, die Irdischen und die Unterirdischen zu [1]). Wer unter jenen καταχθόνιοι verstanden war, ist nicht gesagt; doch wird man am ehesten an die Propheten des Alten Bundes zu denken haben; warteten doch diese auf den Erlöser, und sie mochten am Tode Jesu wohl das größte Interesse gehabt haben, weil mit demselben und mit der Auferstehung Jesu auch die Stunde ihres eigenen Heils schlagen sollte [2]).

Das Zeugnis des heiligen Ignatius ist von um so größerer Bedeutung, weil, wie auch von der Goltz [3]) nachgewiesen hat, die

---

[1]) Monnier (Descente 69) geht zu weit, wenn er auf Grund dieser Stelle sofort von Christus als einem Erlöser der Engel, der Lebenden, und der Toten spricht.

[2]) Clemen (Niedergefahren 174) denkt bei der Stelle Ad Magnesios 9, 2 an eine Hadespredigt, welche die Propheten gehört und angenommen hätten. Er verwahrt sich gegen die Annahme, daß jene sich etwa ausschließlich an diese gewendet hätte. Diese Erwägung scheint mir schlecht angebracht zu sein; denn in der Regel wird überall da, wo man die Tätigkeit Christi hinsichtlich der Verstorbenen als ein Auferwecken derselben auffaßt, die Rettung und die Einführung der bereits auserwählten Gerechten ins Heil als Zweck der Niederfahrt Christi angegeben. Bei Ignatius dürfte es sich kaum anders verhalten. Die Mehrzahl der Dogmenhistoriker sieht in Magn. 9, 2 den Descensus ausgesprochen. Huidekoper, The belief of the first three centuries 10. Lightfoot, Patres apostolici z. St. Harnack, Dogmengeschichte I 146 Anm. Clemen, Niedergefahren 174. Monnier, Descente 69.

[3]) Ignatius von Antiochien, TU XII 3. Heft (1895) 174 f.

Theologie des antiochenischen Bischofes mit derjenigen des Johannes verwandt und von ihr abhängig ist. Bekanntlich aber legt kein ntl Buch so viel Gewicht auf die Christus eignende Macht, die Toten zu erwecken, wie die johanneischen Schriften. Man könnte hieraus den nicht unbegründeten Schluß ziehen, daß die ignatianische Auffassung der Höllenfahrt Christi auf Johannes zurückgehe. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns erinnern, daß Magnesia eine kleinasiatische Stadt war, in welchen Kreisen bekanntlich der Einfluß des Johannes mächtig gewirkt hatte. Nun aber ist in Magn. 9, 2 das Argument des heiligen Ignatius derart geformt, daß es das Vorhandensein jener Vorstellung von der Erweckung der Propheten bereits voraussetzt. Ist meine Vermutung richtig, so würde sich für Jo 8, 56, bekanntlich eine Stelle, vor welcher die Exegeten ratlos stehen, eine nicht unpassende Erklärung bieten, wenn man den Ausspruch des Herrn auf seine Höllenfahrt sich beziehen läßt [1]).

Die eben besprochene Auffassung der Höllenfahrt Christi, wie wir sie im Mtev und im Anschluß an die Besprechung des apokryphen Jeremiasbuches kennen gelernt haben, hat sich in der Folgezeit nicht verloren. Sie läßt sich, wie schon aus den außerkanonischen Parallelen zu Mt 27, 53 zu ersehen war, auch für die spätere Zeit noch reichlich belegen. Besonders in der syrischen Kirche scheint sie sich eines guten Ansehens erfreut zu haben, sowie in jenen Kreisen, wo das Nikodemusevangelium entstand und gelesen wurde; dann aber wird sie auch durch die christlichen Adamschriften und Adamlegenden vertreten [2]). Ihre gute äußere Bezeugung

---

[1]) Man beachte den apokalyptischen Ausdruck τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν. Auch P. Th. Calmes (Evangile selon S. Jean, Paris 1906, 301) denkt an eine „scène de l'existence posthume d'Abraham". Den „Tag" faßt Calmes als den Tod auf. Abraham schaue vom Limbus der Erfüllung der Verheißungen zu. Erwähnung verdient auch die Ansicht Belsers, Das Evangelium des heiligen Johannes, Freiburg 1905, 295 f. Abraham vernimmt in der Unterwelt von den Totenerweckungen, die Christus in Jo 5, 20. 21. 25 verhieß. Bei der Auferweckung der Tochter des Jairus Lk 8, 54 f. und des Jünglings von Naim hört Abraham die Stimme Jesu in der Unterwelt die Toten hervorrufen und freut sich über den Anbruch der messianischen Zeit. Vgl. auch die Verwendung dieser Stelle in der anatolischen Gnosis der Valentinianer: Excerpta ex scriptis Theodoti, ed. Potter, Nr. 18.

[2]) Das gewonnene Ergebnis betrachte ich nach den erhaltenen Quellen kaum als anfechtbar; es gibt uns ein verhältnismäßig klares Bild von der Höllenfahrt Christi, und zwar ein solches, welches wesentlich verschieden ist von jenem, das von den neuern Darstellern auf Grund haltloser Hypothesen (1 Petr 3, 19 etc.) als das ursprüngliche hingestellt wird.

gibt ihr keinen geringen Wert und weist ihr einen ehrenvollen Platz an in der Theologie des Urchristentums. Nicht weniger ausschlaggebend für ihr hohes Alter sind die Gründe der inneren Kritik, ihre nahe Verwandtschaft mit den jüdischen Anschauungen, welche, wie oben bei der Besprechung von Mt 27, 53 und der eben besprochenen Textgestalt A des apokryphen Jeremiaszitates nachgewiesen wurde, ihr als Grundlage dienten. Die zahlreichen Nachrichten über die Hadesfahrt Jesu, wie sie in den Adamschriften vorliegen, die, weil zu umfangreich und z. T. auch aus späterer Zeit stammen, hier nicht näher besprochen werden können, bestätigen das gefundenene Resultat.

Wenden wir uns zur zweiten Textgestalt B des pseudojeremianischen Fragmentes. Beim jetzigen Stand der Nachrichten, welche wir aus dem Urchristentum über die Hadesverkündigung haben, ist es nicht gut möglich, sich ein klares Bild zu verschaffen, wie man sich diesen Vorgang vorstellte. Wie schon oben bemerkt, kann diese, textlich besser bezeugte Form des Zitates noch gut jüdisch sein: Die Szene ist eschatologisch. Jahwe selbst steigt in eigener Person in die Unterwelt hinab und kündet seinen Toten, welche daselbst auf das Eintreffen der erhaltenen Versprechungen warten, den Anbruch des Heiles an. Dann will er sie retten, d. h. auferwecken und ins Endheil einführen. Wenn *εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς* = לבשרם die ursprüngliche, vom jüdischen Verfasser stammende Lesart ist, so ist die eben gegebene Erklärung gewiß die richtige, weil sonst die nachfolgende Erwähnung der Rettung unerklärt bliebe [1]). Den christlichen Erklärern dieser Stelle stand ein doppelter Weg offen: Entweder verbanden sie die Heilsankündigung Christi im Hades mit der Entrückung und Einführung der im Wartezustand befindlichen Gerechten ins Heil, oder sie legten den Nachdruck auf die erfolgte Ankündigung sei es der Erlösung, sei es der zukünftigen Auferstehung und ließen es dabei bewen-

[1]) Sowohl in der jüdischen wie auch in der christlichen Literatur pflegte man sich den Akt der Auferweckung als ein Herausrufen aus dem Grab und der Unterwelt vorzustellen. Vgl. z. B. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II 903. Er zitiert eine jüdische Schrift, deren Alter mir zwar unbekannt ist. „Es haben auch unsere Rabbinen gesegnetes Gedächtnis gesagt, daß eine Stimme in der Höhlen sich ausbreiten und sagen werde: Wachet auf und singet, die ihr im Staube wohnet, daß ihr in ein volles Land kommt und euere Kinder euch sehen und sich erfreuen.“ Insbesondere aber vgl. Jo 5, 29, wo die Stimme Christi in der Endzeit ertönt und die Toten auferweckt und zum Leben ruft. Vgl. auch Eph 5, 14.

den, ohne eine weitere erlösende Tätigkeit Christi im Hades anzunehmen. Erstere Ansicht scheint mir Irenäus und die syrische Kirche zu vertreten; die am Schlusse der Didascalia überlieferte symbolhafte Formel erwähnt eine solche Verkündigung der Freudenbotschaft im Hades, während wir aus anderweitigen Quellen (Aphraates und Ephräm) wissen, daß man zugleich eine Verleihung des Heils an vorchristliche Gerechte bei der Höllenfahrt annahm. Die zweite Ansicht aber scheint mehr Vertreter gehabt zu haben in jenen Kreisen, wo man, die Martyrer ausgenommen, niemanden in den Himmel gelangt sein ließ als Christum allein; man schränkte daher die ganze Tätigkeit Christi auf einen Besuch bei den Gerechten und auf die Ankündigung des Heiles ein. (So Tertullian u. a.) Dies erklärt uns, weshalb Justin den letzten Teil des Zitates wegläßt.

Ich habe es bis jetzt vermieden den Ausdruck „Hadespredigt oder Verkündigung des Evangeliums" zu gebrauchen, aus dem einfachen Grunde, weil diese Bezeichnungen sinnstörend wären und dem Wortlaute des Textes nicht entsprächen. Es kann sich nicht um eine Predigt handeln, deren Inhalt man annimmt oder verwirft; dies beweist der Umstand, daß jene Frohbotschaft sich nur an die „Toten Gottes" richtete, welche nach übereinstimmendem Glauben des Judentums und der urchristlichen Gemeinde bereits zu den Auserwählten gerechnet wurden. Wir werden daher am ehesten an die Mitteilung eines Tatbestandes, eines bevorstehenden oder zukünftigen Ereignisses zu denken haben, dessen Eintreffen die Hörer interessierte. Das Zitat sagt es auch ausdrücklich, welches der Inhalt jener Botschaft war: Das Heil Jahwes bzw. Christi. Dies klingt entschieden anders als jene Worte, mit denen Christus und Johannes der Täufer auf Erden den Anbruch der messianischen Zeit verkündigten: *μετανοεῖτε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Es ist das Heil schlechthin, welches jenen Toten verkündet wird; dessen Verleihung ist bloß noch eine Frage der Zeit und hängt nicht ab von der Annahme oder Nichtannahme der Botschaft seitens jener Toten. Es ist daher der Versuch, dem man zuweilen begegnet, das apokryphe Jeremiaswort mit 1 Petr 3, 19 in Beziehung zu setzen, oder sogar ein direktes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen, vollständig unberechtigt [1]).

[1]) Vgl. z. B. Hart, in: Expositor (1907) III 7. ser. 70; Kelly, The preaching to the spirits in prison 78.

Was nun das Alter der Textgestalt B anbetrifft, so reicht sie, falls sie ursprünglich ist, über Christus hinauf. Ist sie erst spätern Datums, so bietet uns die Nachricht Justins einen sichern Anhaltspunkt, welcher diesen Text in seinem Ms las. Des weitern knüpfte sehr wahrscheinlich auch das Petrusevangelium an das apokryphe Jeremiasbuch an, indem es von einem Kerygma des Kreuzes in der Unterwelt erzählt. Auch der Presbyter des Irenäus weiß von einer Verkündigung der Frohbotschaft im Hades, ein Umstand, welcher, wenn Anlehnung an das Jeremiasbuch vorliegt, darauf hinweist, daß diese Lesart schon im Ausgang des Urchristentums gekannt war [1]). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß auch Offb 10, 7 eine auf die Hadesfahrt Christi sich beziehende Aussage darstellt.

Bei den wenigen Nachrichten, welche wir über die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt Christi haben, können wir nicht mehr genau ermitteln, welchen Einfluß das jüdische Jeremiasbuch gehabt hat; aber daß es einen gewissen Einfluß ausgeübt hat, dürfte nach unsern Ausführungen ohne Zweifel der Fall sein. Aber selbst wenn das Gegenteil zuträfe, war unsere Untersuchung doch nicht wertlos, sondern im Gegenteil recht fruchtbar; sie wies uns den Weg und gab uns die Mittel in die Hand, die ältesten Zeugnisse über die Auffassung der Höllenfahrt in urchristlicher Zeit richtig verstehen und würdigen zu können; anderseits ermöglichte sie uns, wichtige Voraussetzungen und Grundlagen, welche die Lehre von der Hadesfahrt Christi im Judentum hatte, festzustellen. Das gewonnene Resultat [2]) ist eine glänzende Rechtfertigung der kirchlich-traditionellen Auffassung, nach welcher Christus bei seiner Höllenfahrt bloß den vorchristlichen Gerechten das Heil verliehen hat [3]).

[1]) Es ist sehr zweifelhaft, ob auch die sonderbare Stelle im Hirten des Hermas, wo die Apostel in der Unterwelt predigen und taufen, in Beziehung steht zu unserm Jeremiasfragment.

[2]) Zu einem gleichen Ergebnis scheint auch Prof. Loofs gekommen zu sein. Der Berichterstatter der Evangelischen Kirchenzeitung (Berlin 1900, 633) schreibt über dessen in Magdeburg gehaltenen Vortrag über die Auferstehung Christi: „Als Ergebnis seiner bisherigen Studien verkündet der Hallenser Professor, daß die katholische Auffassung des Descensus in ihren Grundgedanken nicht bloß als eine alte bis auf Ignatius hinaufzuverfolgende ist und als Anschauung des johanneischen Kreises in Kleinasien nachgewiesen werden könne, sondern auch die in der Bibel gelehrte, ursprüngliche sei. Offb 1, 18; Jo 8, 56; Mt 27, 52."

[3]) Hebr 11, 40 bedeutet keine Instanz gegen unsere Auffassung der Höllenfahrt Christi. Der Verfasser will bloß ausdrücken, daß es das gleiche Heil



4. Die Höllenfahrt Christi in den Oden Salomos.

Ein wertvolles Zeugnis für den Glauben des Urchristentums an eine Höllenfahrt Christi enthalten die im Jahre 1909 von J. Rendel Harris [1]) herausgegebenen Oden Salomos. Möglicherweise liegt ein ähnliches Verhältnis vor wie bei dem pseudojeremianischen Zitat des Justin, indem sehr wahrscheinlich die jüdische Grundschrift der Oden den Höllenfahrtsgedanken in irgend einer Form bereits kannte. Dieser Umstand mochte den christlichen Bearbeiter veranlaßt haben, die Oden besonders nach dieser Richtung zu überarbeiten. Die Schrift ist um so beachtenswerter, als auch die christliche Bearbeitung ins apostolische Zeitalter [2]) hinaufreichen dürfte und wir somit für die Hadesfahrt Jesu ein erstklassiges Zeugnis hätten, wie es ausdrücklicher im Urchristentum nicht zu finden ist.

Noch bevor die Grundschrift der Psalmen und Oden Salomos herausgegeben war, hatte mich das Studium der Höllenfahrtslehre in den koptisch-gnostischen Schriften zur Überzeugung gebracht, daß die letzte der fünf in der Pistis Sophia überlieferten Oden die christliche Höllenfahrtslehre ausspreche und zwar die traditionelle, wie wir sie an Hand von Mt 27, 52 f. und an Hand des justinschen Jeremiaszitates dargestellt haben.

Inhaltlich ist diese Ode [3]) ein Lied, welches dem Erlöser in den Mund gelegt ist zum Lobpreis Gottes für die Erlösung. Gott ist es, der den Erlöser „hinabgeführt hat aus den höhern Örtern, die oberhalb, und der ihn wieder hinaufgeführt hat aus den Örtern im Grunde unterhalb". Mit der Kraft Gottes besiegt der Erlöser alle Widersacher und bahnt für die Getreuen einen Weg in den Himmel. In V. 7 und 8 lesen wir: „Du hast sie aus Gräbern befreit und sie mitten aus den Leichnamen fortgeschafft. Du hast tote Gebeine genommen und sie mit einem Körper bekleidet und den Unbeweglichen hast du Lebenskraft gegeben. Dein Weg ist geworden Unzerstörbarkeit und dein Angesicht." Harnack [4]) wußte

---

ist, welches Gott für jene vorchristlichen Heiligen und für die nach Christus lebenden Gläubigen vorherbestimmte.

[1]) The Odes and Psalms of Solomon, now first publishd from the Syriac version, Cambridge 1909.

[2]) Vgl. Ad. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert TU 3. Reihe V 4. Heft (Leipzig 1910) 104 ff.

[3]) Harnack, a. a. O. 17. Ode 22.

[4]) Pistis Sophia, in: TU VII 2. Heft (Leipzig 1892) 45 ff.

s. Z. mit dieser Auferstehung des Fleisches — denn um eine solche handelt es sich in ganz offenkundiger Weise — nicht viel anzufangen. Er half sich mit der poetischen Sprache des Gnostikers, indem er meint: Ähnlich hätten sich wohl viele Gnostiker ausgedrückt: Die Erlösten sollen mit einem Leibe bekleidet werden, weil die Auferstehung der Weg zum Leben sei. Doch m. E. haben wir hier nichts anders als einen direkten Anschluß an die ursprünglichste Form, unter der man sich im Urchristentum die Erlösung und Mitteilung des Heils an die entschlafenen Auserwählten vorstellte. Die Auferweckung, von welcher hier die Rede ist, hat keinen allgemeinen Charakter. Nach V. 7 bleiben noch viele Leichname in den Gräbern. Aus V. 9 ergibt sich, daß es sich um eigentliche Auferweckte im eschatologischen Sinne handelt, denen Gott die Unvergänglichkeit auch dem Körper nach gegeben hat [1]).

Nachdem nunmehr die pseudosalomonische Schrift fast ihrem ganzen Umfange nach vorliegt, ergibt sich mit aller Gewißheit, daß die Oden Salomos in ausführlicher Weise über die Höllenfahrt des Erlösers sprechen. Offenbar hat der christliche Dichter ein ganz besonderes Interesse an ihr gehabt; denn seine Sprache wird lebhaft und schwungvoll. Der ganze Vorgang wird mit großer Anschaulichkeit und nicht ohne poetischen Schwung und Schönheit des Ausdruckes erzählt. Die Stelle lautet (Ode 42, 13 ff.): „Ich bin nicht verschmäht worden, auch wenn man es von mir glaubte, (14) und ich bin nicht zu Grunde gegangen, auch wenn man es von mir dachte. (15) Die Hölle hat mich gesehen und war barmherzig, (16) und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele mit mir. (17) Essig und Bitterkeit bin ich ihm geworden, und ich stieg mit ihm (dem Tode) so tief wie sie (die Hölle) war. (18) Füße und Haupt machte er schlaff (lies: machte ich schlaff), denn sie konnten mein Antlitz nicht ertragen. (19) Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, (20) damit mein Wort nicht vergeblich wäre.

[1]) Der gnostische Verfasser der Pistis Sophia kann freilich die Ode nicht in diesem Sinne auffassen. Daher sehen wir, daß er im entsprechenden Psalm der Pistis Sophia andere Ausdrücke und neue Wendungen einführt, um die obigen Verse auf diese Weise auf die Befreiung aus dem Chaos und der Hyle und auf die Eingießung des Lichtes deuten zu können. Mit der Verleihung eines Körpers und der Lebenskraft weiß er nichts anzufangen; er mußte diese Begriffe gnostisch umdeuten, wenn er den ursprünglichen Sinn der Verse überhaupt noch kannte; denn eine wirkliche Auferstehung hatte im System der Gnostiker keinen Platz.

(21) Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, (22) und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis, und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen, (23) denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. (24) Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser. (25) Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, (26) denn freie Männer sind sie und mir gehören sie an. Hallelujah."

Der Tod und die Hölle sind personifiziert gedacht. Eigentümlich und einzig dastehend ist der Gedanke in V. 15, daß die Hölle den Erlöser sah und barmherzig war, und daß der Tod ihn und viele mit ihm zurückkehren ließ. Diese Ausdrucksweise dürfte aber eher eine poetische sein; denn die folgenden Verse zeigen an, daß sowohl der Tod wie auch die Hölle nicht freiwillig, sondern gezwungen den Besuch und die Wegführung vieler Toten über sich ergehen lassen mußten. Beim Bild vom Essig und von der Bitterkeit ist wohl an das Verschlingen gedacht. Der Tod sowohl wie der Hades werden vielfach, besonders in der heidnischen Literatur, mit einem drachenartigen Ungetüm verglichen (vgl. den siebenköpfigen Drachen in Ode 22, 5), welches die Toten verschlingt und in seinem Bauche birgt. Christus aber wurde dem Tode eine bittere, unverdauliche Speise [1]), die er nicht bei sich behalten konnte.

[1]) Falls Ode 24 vom Descensus handelt, so enthält auch sie in V. 2 f. einen ähnlichen Gedanken: „Und es fürchteten sich die Einwohner und die Seßhaften erschracken..." „Die Abgründe, die verborgen gewesen waren, öffneten sich und suchten den Herrn (ängstlich) wie Gebärende, und es wurde ihnen keine Speise gegeben, denn es war keine für sie vorhanden. Und man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn und es gingen zu Grunde durch diesen Gedanken sie, die vorher existiert hatten." Die Ode bietet dem Verständnis große Hindernisse; doch dürfte Harris im Recht bleiben, wenn er glaubt, es sei von der Höllenfahrt Christi die Rede. Hingegen ist die Verbindung des Descensus mit der Taufoffenbarung sehr unwahrscheinlich, weil sich in der gesamten altkirchlichen Literatur keine Parallele findet. Nach den apokryphen Schilderungen empfangen die Bewohner der Unterwelt erst nachträglich Kunde von dem Erscheinen des Messias und von der Taufoffenbarung, nämlich nachdem Johannes der Täufer nach seiner Enthauptung in die Unterwelt hinuntergestiegen war. Hingegen könnte man bei der Erwähnung der Taube, die über dem niedersteigenden Gesalbten flattert, an den Geist der atl Offenbarung denken, welcher den in der Unterwelt harrenden Vorvätern Lob sang über ihn, und dessen Stimme sich ihnen kundgab. (Vgl. 1 Petr 1, 11.) Auch in Ode 7, 19 f. erhalten die Seher Kenntnis vom Erlöser

Der Verfasser denkt sich den Niederstieg Christi mit Lichterscheinung verbunden. Die Bewohner der Unterwelt, wohl der Tod und die Hölle selbst, vermögen den Anblick der lichtumfluteten Gestalt des Erlösers sowie das ihm innewohnende Leben nicht zu ertragen.

Über die Tätigkeit des niederfahrenden Erlösers gibt uns die Schrift mannigfachen Aufschluß. Christus ist, wiewohl im Todeszustand befindlich, im Besitz des Lebens. Der gewöhnliche Tod, dem die andern Toten unterworfen sind, tritt nicht an Christus heran [1]). Der Verfasser legt hierauf einen merklichen Nachdruck. Christus redet mit lebendigen Lippen. Er ruft nur die Lebendigen zu der Totenversammlung. Gemeint kann niemand anders sein als die entschlafenen Gerechten [2]). Solche, die im Zustand der Unbußfertigkeit ins Jenseits hinübergegangen sind, haben keinen Eintritt zur Versammlung. Die mir nicht recht verständlichen Worte des V. 20 können daher nicht zugunsten einer Bußpredigt bzw. Jenseitsbekehrung ausgelegt werden [3]).

Eine positive Angabe über die Persönlichkeit derer, die Christus in der Unterwelt aufgesucht hat, scheint in Ode 7, 19 f. vorzuliegen. „Und der Höchste wird bekannt sein unter seinen Heiligen, denen die frohe Botschaft zu bringen, welche Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, (20) daß sie ihm entgegengehen und ihm lobsingen mit Freude und auf der viel-

---

und gehen ihm entgegen und preisen ihn. Die Erwähnung in 24, 3, daß die Abgründe sich öffnen, und zwar gewaltsam wie der Mutterschoß einer Gebärenden, und den Herrn aufnehmen wollen, kann m. E. kaum anders ausgelegt werden als mit Bezug auf den Descensus. Doch es ist keine Speise für sie. Sie können sie nicht behalten. Sie werden versiegelt mit dem Siegel des Herrn, wohl in Hinweis darauf, daß viele zurückbleiben mußten, nämlich jene (V. 9), die der Wahrheit verlustig gegangen waren, die sich in ihrem Herzen erhoben hatten. Sie wurden verworfen.

[1]) Vgl. 42, 23 und unten S. 233 A. 1.

[2]) Vgl. unsere obigen Ausführungen (S. 29 ff.) über den ursprünglichen Sinn der Formel κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

[3]) Bei Marcion ist die Szene der Niederfahrt Christi ähnlich geschildert: Es sind aber nicht die Gerechten, die herzueilen, sondern Kain, die Sodomiter und Ägypter und ihresgleichen, das ganze Volk der Heiden, und alle werden vom Herrn gerettet. Abel, Henoch, Noe, Abraham, Isaak und Jakob, Moses, David, Salomon und die übrigen Gerechten, die Gott wohlgefällig waren, bekommen keinen Anteil am Heil, weil sie der Botschaft Jesu keinen Glauben schenkten, in der Annahme, der Gott des AT, der Demiurg wolle sie nur auf die Probe stellen. Ist etwa V. 20 „damit mein Wort nicht vergeblich wäre", eine Reaktion gegen marcionistische Anschauungen?

stimmigen Zither (21). Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen sich vor ihm zeigen (22) und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht“ [1]). Die Lebendigen von Ode 42, 19 sind hier näher gekennzeichnet als die Heiligen des Herrn [2]), als jene, die Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, als die Seher, die vor ihm hergehen und sich vor ihm zeigen.

Über den eigentlichen Gegenstand der Hadespredigt Christi erfahren wir nichts Näheres. Möglicherweise ist 17, 12: „Und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebet in meiner Liebe“ eine Anspielung auf die Hadespredigt. Im übrigen wird ihr Inhalt den Bitten der entgegeneilenden Toten entsprochen haben. Es wird eine Verkündigung der Erlösung gewesen sein, in dem Sinne, wie die Toten sie von Christus erwarteten. Der Erlöser wird ihnen mitgeteilt haben, daß nunmehr die Barmherzigkeit Gottes sich auch an ihnen erfüllen werde und daß er gekommen sei, sie aus dem Hades in das Licht der Herrlichkeit zu führen; denn darin besteht nach der Ansicht des Verfassers hauptsächlich die Erlösung, die Christus den Hadesbewohnern bringt. Die Toten sind in den Banden der Finsternis. Der Hades ist finster und verschlossen durch die mit eisernen Riegeln versehenen Hadestore (vgl. 17, 8. 9. Nach Lk 16 scheint in der Unterwelt Licht zu sein, denn der reiche Prasser kann den armen Lazarus im Schoße Abrahams erblicken). Die Abgestorbenen, zu denen Christus geht, sind Gefangene (vgl. 17, 4. 8; 42, 22). Christus öffnet die eisernen Türen gewaltsam; das Eisen schmilzt bei seinem Erscheinen. Nichts bleibt ihm verschlossen; denn er ist die Pforte zu allem (17, 8 f.). Er hat die Gewalt, die Fesseln zu lösen (22, 4). Über die weitere Erlösungstätigkeit Christi erfahren wir aus Ode 17, falls hier wirklich vom Descensus die Rede ist, daß Christus in gleicher Weise, wie er selber eine neue Gestalt und ein neues Antlitz angenommen habe (17, 4), auch die Toten in sich verwandelt und in ihre Herzen seine

[1]) Vgl. hierzu unsere Erklärung von Ode 24, 1 f. oben S. 230 A. 1.

[2]) Vgl. hierzu das pseudojeremianische Zitat, wo der Herr ebenfalls zu seinen Heiligen hinabsteigt und ihnen Frohbotschaft bringt. Möglicherweise ist V. 19—22 jüdisch; dann wäre die Szene überirdisch gedacht und in die Endzeit zu verlegen. Ist hingegen die Stelle christlich, oder doch, was ich annehme, vom christlichen Verfasser, weil christlich aufgefaßt, ohne Überarbeitung stehen geblieben, so wird man sie wohl mit Ode 42, 19 in Verbindung setzen müssen. Vgl. auch Ode 17, 11, wo Christus nur zu seinen Gefangenen geht.

Frucht sät [1]). Wir können an die Frucht der Erlösung am Kreuze denken, die Christus den Toten mitteilt. Worin die Verwandlung besteht, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich wird darunter das neue Leben der Gnade, der Erlösung, der Verherrlichung gemeint sein (vgl. 15, 8 f.).

In Ode 42, 25 lesen wir, daß der Erlöser den Toten seinen Namen auf das Haupt schreibt [2]). Hiermit ist wohl das gleiche ausgedrückt, wie in Ode 17, 13: „Sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet.“ Anderseits weist die Handauflegung auf eine Besitzergreifung hin. Christus erklärt die Toten frei von der Gefangenschaft des Hades und des Todes und zieht sie zugleich als sein Eigentum, als seine Erlösten an sich. Sie gehören fortan ihm an, er ist ihr Haupt und sie sind seine Glieder (vgl. 11, 10). Sie scharen sich zu ihm und jubeln ihm zu: „Preis dir, unserm Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten. Hallelujah“ (17, 14. 15). Es lassen sich in den Oden Salomos noch einige andere Stellen namhaft machen, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Descensus bzw. auf die Errettung der Seelen aus der Unterwelt Bezug haben. Vielleicht sind sie aber rein jüdisches Gut und würden im letztern Falle von der Auferstehung des jüngsten Tages und vom Endheil handeln.

Vorerst lesen wir in Ode 29, 4: „Er führte mich hinauf aus den Tiefen der Hölle und riß mich aus dem Rachen des Todes.“ In ähnlicher Weise schildert uns Ode 21, wie der erlöste Gerechte seine Arme emporhält zu Gott, der ihn erhöht hat zu seiner Gnade und zu seiner Erlösung. Die Finsternis hat er abgelegt und das Licht angezogen. Glieder sind ihm zuteil geworden. Seine Seele ist mit Gliedern ausgestattet worden, in denen keine Pein und keine Leiden sind. Der Verfasser denkt sich die stattgehabte Erlösung

---

[1]) Wenn, was sehr wahrscheinlich ist, Ode 17 Hinweise auf die Höllenfahrt enthält, so bietet V. 6 eine Parallele zu 42, 23. Alle, die den Herrn sehen, sind erstaunt, und er kommt ihnen vor wie ein Fremder. Vgl. 17, 4. Christus nimmt Antlitz und Gestalt einer neuen Person an und geht in sie hinein.

[2]) Vgl. hierzu Ode 8, 21: „Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt, (22)... Und sie sollen nicht meines Namens beraubt werden, denn er ist mit ihnen.“ Das Bild von der Namenmitteilung ist religionsgeschichtlicher Natur. Der Name des Gottes pflegte den Toten ins Grab mitgegeben zu werden. Vgl. auch die Anschauungen im Mysterienglauben bezüglich der Jenseitsreise der Mysten. Vgl. 15, 8: Der erlöste Gerechte hat durch den Namen des Herrn Unvergänglichkeit angezogen.

als eine Seligkeit im Auferstehungsleibe (vgl. hierzu Ode 22 und unsere obigen Ausführungen S. 228 f.). Ähnlich lesen wir in Ode 15, 8 f.: „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Güte. Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz und die Hölle abgetan durch mein Wort (zu lesen ist: durch sein Wort), und aufgestiegen ist im Lande des Herrn Leben ohne Tod."

Die Erlösung aus der Unterwelt ist als eine definitive und vollständige gedacht; daher läßt er auch die gerettete Seele jubelnden Lobpreis singen. Vgl. z. B. Ode 11, 10 f.: „Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe, (11) und ich wurde wie das Land des Sprossens und Jauchzens in seinen Früchten. (12) Und der Herr, wie die Sonne über dem Antlitz der Erde, (13) erleuchtete meine Augen, und mein Angesicht empfing den Tau, und mein Atem erfreute sich am angenehmen Geruch des Herrn. (14) Und er hat mich in sein Paradies gebracht, wo der Reichtum der Lust des Herrn ist. (15) Und ich betete den Herrn an um seiner Herrlichkeit willen und sagte: Selig, o Herr, sind diejenigen, die in deinem Lande gepflanzt sind, und diejenigen, die einen Platz in deinem Paradiese haben ... (21) Preis sei dir, o Gott; die Lust des Paradieses auf ewig. Hallelujah." Was den doktrinären Charakter der Darstellung und Auffassung der Höllenfahrt Christi in den Oden Salomos anbetrifft, so gilt von ihr das gleiche wie von der übrigen Christologie. Der christliche Verfasser steht auf kirchlichem Standpunkt: Der niedersteigende Christus ist für ihn der Bringer und Verleiher des messianischen Heiles.

III. Christus als Sieger über die Unterwelt.

Eine Darstellung der urchristlichen Lehre von der Höllenfahrt Christi wäre unvollständig, wenn neben den bereits behandelten Bildungsfaktoren und Lehrauffassungen nicht auch noch eine andere Seite der Hadesfahrt Christi in den Bereich unserer Untersuchung gezogen würde. Ähnlich wie das Erlösungswerk Christi im allgemeinen von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden kann, nämlich insofern Christus den Menschen das Heil brachte und anderseits über den Tod und die Sünde siegte, so pflegte das Urchristentum den Descensus bzw. die Auferstehung Christi darzustellen nicht bloß als die Erlösung der vorchristlichen

Gerechten, sondern auch als Sieg über den Tod und die Unterwelt. Diese Betrachtungsweise verdient schon deswegen eine besondere Beachtung, weil zahlreiche Beschreibungen der nachfolgenden Jahrhunderte in dieser Auffassung ihren Ausgangspunkt haben.

Auch hier lassen sich die Voraussetzungen, welche eine derartige Auffassung der Hadesfahrt Christi möglich machten, unschwer erkennen. Wir brauchen kaum nach religionsgeschichtlichen Vergleichen zu greifen; denn alle Begriffe, welche hier in Betracht kommen, sind dem Judentume mehr oder weniger schon bekannt. In erster Linie ist es die besonders in der nachexilischen Zeit weit verbreitete Vorstellung, welche in dem Messias einen mächtigen Gotteskämpfer erblickte. Die Aufrichtung des messianischen Gottesreiches sollte, so stellte man sich die Sache vor, erfolgen durch einen entscheidenden Sieg Jahwes oder seines Gesalbten über die gottfeindlichen Reiche und Mächte. Den gleichen Ideen begegnen wir im NT. Christus kämpft gegen das Reich des Bösen, gegen die Macht Satans und der bösen Geister. Sein ganzes Leben war ein Kampf, welcher mit dem Triumph am Kreuze und in seiner Himmelfahrt endete. Was nun die Höllenfahrt Christi anbetrifft, wenn man sie in diesen Rahmen hineinstellt, so läßt sich bei ihr, wie übrigens beim Leiden und beim Tod Jesu, eine doppelte Seite unterscheiden. Einesteils ist das Todesleiden Jesu scheinbar ein Triumph der gottfeindlichen Mächte, auf der andern Seite aber ist es im Gegenteil ein Triumph Christi, indem nur durch den Tod Jesu die Erlösung sich vollzog. Ähnlich verhält es sich bei der Höllenfahrt: Christus begibt sich freiwillig unter die Herrschaft des Todes, um dann aber bei seiner Auferstehung mit göttlicher Kraft sieghaft die Unterwelt wieder zu verlassen und so die Herrschaft des Todes zu brechen. Freilich fehlt es im NT an Stellen, welche eine derartige Auffassung der Hadesfahrt direkt aussprechen; doch soll damit nicht gesagt sein, daß jene etwa ein Produkt der spätern Theologie sei. Schon das NT enthält indirekte Äußerungen; die Begriffe, welche später dazu dienen mußten, die Hadesfahrt Christi nach dieser Seite hin zu formulieren, sind fast durchweg ntl Gut. Es liegt daher nahe zu glauben, daß nicht so sehr das Nichtvorhandensein dieser Auffassung, sondern eher ein Zufall die Schuld daran trägt, daß die Höllenfahrt Christi im NT nirgends ausdrücklich als Sieg über den Tod und die Unterwelt erscheint. Freilich, wenn die Höllenfahrt in späterer Zeit mit Vorliebe als ein Sieg über den Teufel geschildert wird, so glaube ich,



daß diese Ansicht wohl eher der spätern theologischen Betrachtung entstammt; im ntl Zeitalter ist der Teufel weniger als Höllenfürst gedacht. Hingegen lassen sich immerhin auch hier schon einige Zusammenhänge zwischen Teufel und der Unterwelt namhaft machen.

Bevor wir an die Frage herantreten, wie man sich ursprünglich den Sieg Jesu vorstellte, haben wir zuerst den Gegner, den Christus niedergerungen hat, näher ins Auge zu fassen. Hinlänglichen Aufschluß über ihn gibt uns die Literatur des ausgehenden Judentums, sowie die Schriften des Urchristentums.

Aus Gründen, deren Kenntnis uns nicht mehr zugänglich ist, zu denen aber wohl die theologische Spekulation über den Sündenfall und über das Problem der Sünde und des Todes sowie die transzendentale Betrachtungsweise des messianischen Reiches gehört, welche den Begriff der Gottesfeindschaft auch auf die Geisterwelt und das Jenseits ausdehnte, fing man an die Unterwelt und den Tod als Feinde des messianischen Reiches zu betrachten. Beide sind dann persönlich gedacht. Nach einer weitverbreiteten Meinung kam letzterer durch die Sünde Adams in die Welt, durch den Neid des Teufels [1]). Von diesem Augenblick an übte der Tod Königsherrschaft über alle Menschen aus (Röm 5, 14. 17: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* [2]). Diese Herrschaft des Todes über die gefallene Menschheit mag wohl das Bindeglied sein, welches uns erklärt, wie auch der Hades zu einer gottfeindlichen Macht wurde. Der Tod ist der Verbündete des Teufels und der Sünde [3]), die Unterwelt aber derjenige des Todes; sie bildete gleichsam das Mittel, durch welches dieser furchtbare Feind der Menschheit seine Opfer festhielt bis zu dem Zeitpunkte, wo er seine ganze Beute wieder hergeben muß, nämlich bis zur Endzeit. Dann wird es aus sein mit der Herrschaft der beiden. Die Sünde verschwindet aus der Welt und mit ihr der Tod. Das vierte Esrabuch 8, 53 schildert diesen Zustand folgendermaßen: „Der Tod verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen." Vgl. Hen 65, 10. In Bar 21, 23 wird dem Engel des Todes gewehrt, offenbar damit er niemanden

---

[1]) Weish 1, 13 f.; Hen 69, 11; Bar 17, 3; 19, 8; 23, 4; 4 Esr 3, 7; sl Hen 30, 16; vgl. Js 38, 18; diese Auffassung ist auch die des heiligen Paulus. Röm 5, 12 f.; 1 Kor 15, 20 f.; Jo 8, 44; Offb 6, 8.

[2]) Vgl. Lk 1, 79. Es ist nicht ausgeschlossen, daß an die Erscheinung Christi in der Unterwelt gedacht ist.

[3]) Vgl. z. B. Hebr 2, 14.

mehr sterben läßt. Die Johannesapokalypse (21, 4) schreibt: *καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι.*

An andern Orten freilich wird das Aufhören des Todes und der Unterwelt mit viel lebhafteren Farben geschildert. Weil man sie als gottfeindliche Mächte auffaßte, so dachte man sich ihr Verschwinden als ein gewaltsames. Dem Tod wird seine Macht mit Gewalt entrissen. Die Unterwelt muß, wie ein schwangerer Leib in der Stunde der Geburt, die in ihrem Schoße geborgenen Toten mit Schmerzen herausgeben. Hierauf werden beide, der Tod und die Unterwelt in den feurigen Pfuhl geworfen. Solche Vorstellungen hatte das Judentum im Zeitalter Christi, und das junge Christentum ging hier, wie auch in manch andern Punkten, beim Judentum in die Schule. Im Lichte dieser eschatologischen Anschauungen verstehen wir die paulinischen Aussprüche, welche von einem Sieg über den Tod und dessen Vernichtung berichten, sowie auch jene des heiligen Johannes [1]). Freilich brachte die neue Auffassung vom messianischen Reiche, die Christus vertrat, einige beachtenswerte Modifikationen. Mit Christus war die messianische Zeit eingeleitet. Nach jüdischen Begriffen aber war der Anbruch der messianischen Zeit auch der Moment, wo Tod und Unterwelt ihre entscheidenden Niederlagen erleiden sollten. Hat das junge Christentum auf diese jüdischen Erwartungen reagiert? Gewiß. Dies beweist die gesamte Erlösungslehre des NT und der apostolischen Väter. Christus galt als Sieger über den Tod, wobei letzterer freilich zumeist im übertragenen Sinne aufgefaßt wurde als Personifizierung der Sünde und der Macht des Bösen. Aber aus andern Stellen geht unzweideutig hervor, daß man in Christum auch den Sieger über den Tod im eigentlichen eschatologischen Sinne erblickte. Hier nun liegen Zusammenhänge mit der Hadesfahrt vor. Zwar kommt, wenigstens nach den ntl Quellen zu schließen, weniger die Niederfahrt in die Unterwelt in Betracht, wie dies in den spätern Schilderungen der Fall ist, sondern mehr die Auffahrt Christi aus dem Hades, seine Auferstehung. Nach jüdischer Auffassung wurde die Rückgabe der Toten als eine Unterwerfung und Niederlage der Unterwelt betrachtet. Diese Erwägung läßt es uns als selbstverständlich erscheinen, daß man in analoger Weise im

---

[1]) **1 Kor 15, 26:** *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.* **V. 55:** *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον;* **Offb 20, 14:** *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.* **Vgl. Js 25, 8.**

Urchristentum die Auferstehung Jesu als einen Sieg über den Tod und den Hades feierte. Beide sind machtlos geworden Jesus gegenüber. Der Hades war nicht stark genug, um die Seele Jesu zurückzuhalten. Vgl. Apg 2, 32. Der Tod, welcher Apg 2, 24 mit dem Hades sozusagen identisch ist oder doch als eine gleichartige, dem Hades verbrüderte, gottfeindliche Macht erscheint, kreißt in Wehen (s. oben S. 162 ff.), bis er Jesum als seinen Erstgeborenen wieder ins Leben zurückgab. Dieses Verlassen des Hades, die Auferstehung Jesu, bildet die Einleitung zur zukünftigen Siegesherrschaft. Wiewohl zwar der Tod noch fortfährt zu herrschen, so ist seine Macht doch gebrochen und kraftlos geworden (vgl. 2 Tim 1, 10: *καταργήσαντος* [scl. *Χριστοῦ*] *μὲν τὸν θάνατον*). Die Christusgläubigen brauchen ihn nicht mehr zu fürchten, denn die glorreiche Auferstehung des Herrn ist ihnen die Grundlage und Garantie für die definitive, vollständige Niederlage, welche Tod und Unterwelt in der Endzeit erleiden werden; Gott wird die Auserwählten auferstehen lassen und sie zum ewigen, unvergänglichen Leben rufen. Die ganze Argumentation des heiligen Paulus in 1 Kor 15, 20—26 beruht auf derartigen Voraussetzungen. Die Annahme eines einleitenden Sieges, welcher in der Endzeit voll und endgültig sein wird, ist die einzige Lösung jener Schwierigkeit, welcher man zuweilen in den Schriften der Väter begegnet, die sich nicht erklären konnten, wie im NT von einem Siege Christi über die Hölle und den Tod und den Teufel die Rede sein könne, während doch diese gottfeindlichen Gewalten in ihrem verderblichen Werke fortführen [1]).

Im Lichte dieser ntl Anschauung, nach welcher der in die Unterwelt hinabfahrende Christus als Sieger über den Tod und die Hölle wieder heimkehrt, können auch noch einige andere Stellen des NT für unsere Untersuchung herangezogen werden; sie werden uns beweisen, daß die Darstellungen des dritten und vierten Jahrhunderts, in denen der siegreiche Christus in die Unterwelt eindringt und die Hadestore in Trümmer schlägt, die Eingeschlossenen befreit und wegführt, z. T. auf ntl Vorstellungen zurückgehen.

Vorerst ist zu erwähnen, daß die altsemitische, überhaupt antike Vorstellung vom Hades als Haus oder als starker Festung [2])

---

[1]) Vgl. z. B. Hippolyt zu Offb 20, 1—3; ed. Achelis, in: Gr. Chr. Schr., Hippolyt I 2. Bd. 238.

[2]) Vgl. insbesondere W. Köhler, ARW 1905, 214 ff.

im ntl Zeitalter noch lebendig ist und wenigstens als Bild noch Verwendung findet; offenbar geschieht dies im Anschluß an atl Aussprüche, z. B. Js 38, 10; Job 38, 17; Ps 91, 4, wo wir den „Pforten der Unterwelt“ begegnen (vgl. auch Job 17, 16: „die Riegel des Totenreiches“). Auch in der auslaufenden jüdischen Literatur lassen sich Belege finden [1]). Desgleichen erfahren wir von Torhütern [2]). Diese Vorstellungen mögen zur Illustration dienen, wenn uns der heilige Johannes von den Schlüsseln des Todes und des Hades spricht (Offb 1, 18). Es ist Christus, welcher sie in seinem Besitze hat und somit als der Herr der Unterwelt erscheint [3]).

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß an dieser Stelle ein bestimmter Hinweis auf die Hadesfahrt und die Auferstehung des Herrn vorliegt. Christus sagt hier von sich, daß er der Lebende sei, und daß er ein Toter geworden und dennoch ein Lebender sei in Ewigkeit. Diese Aussagen über seine Person ver-

[1]) Weish 16, 13; Ps Sal 16, 2; 3 Makk 5, 51. Vgl. auch Jellinek, Bet-ha-midrasch III 28, zitiert bei Gunkel, Zum Verständnis des NT 73.

[2]) Vgl. Job 38, 17b LXX; slav. Hen 42, 1. 4; vgl. 4 Esr 4, 7 syr.; Oden Salomos 17, in: TU 3 Reihe V 4. Heft 47; vgl. oben S. 232. In ähnlicher Weise finden wir diese Anschauung auch in den jüdischen Adam- und Abrahamschriften, wo Adam oder Abraham als Pförtner funktionieren. Die klassische sowie die synkretistische Literatur der Griechen enthält reiche Parallelen zu den eben genannten Anschauungen. So hat nach Pausanias 5, 20, 1 (s. bei Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I 2. Abteilung [Leipzig 1886—90] 1785) Pluto die Schlüsselgewalt des Hades; daneben aber besitzen sie auch noch andere, z. B. Aiakos: s. Rhode, Psyche ² 285; Anubis s. C. Wesseley, Griechische Zauberpapyri von Paris und London, Wien 1900, 57, 1464 f.; 29, 340; Persephone ebend. 56, 1403 a. a. O.; Hekate etc; vgl. auch Cumont, Textes et documents II 22; Wesseley, Zauberpapyri 78, 2293; u. a. m. Das Attribut, welches Hades als Hüter und Wächter der Tore der Unterwelt hat, ist der Schlüssel, mit dem er die Unterwelt verschließt, daß niemand mehr entrinnen kann; wer die Schwelle der Unterwelt überschritten hat, kommt nicht wieder heraus. *Ἀίδεω γάρ ἐστι δεινὸς μοχός, ἀργαλέη δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος· καὶ γὰρ ἕτοιμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι.* Anakreon bei Stole, Florilegium 118, 13; vgl. auch Hesiod, Theogon. 769 ff.; vgl. auch Köhler, Schlüssel des Petrus in: ARW 1905, 216 ff. Von Wächtern des Hadesschlüssels spricht auch das slavische Henochbuch (ed. Bonwetsch 37) Rez. B. XXXVII: „Und ich sah den Hades geöffnet und leiden die Gefangenen und ich sahe die Wächter des Schlüssels des Hades stehend gegenüber den Toren wie große Schlangen; ihre Angesichter wie erloschene Lichter und ihre Zähne entblößt bis zu ihrer Brust.“

[3]) Vgl. auch Gunkel, Zum Verständnis des NT 73, A. 1. S. auch Offb 9, 1; 20, 1.



knüpft er, gleichsam um sie zu erläutern, mit seiner Schlüsselgewalt über den Tod und den Hades. Offenbar will er damit besagen, daß er sich durch seinen Tod in die Gewalt des Hades begab und mit eigener Kraft und eigenem Willen denselben wieder bei seiner Auferstehung verließ. Es ist sehr beachtenswert, daß auch in den Oden Salomos, wo der Descensus geschildert wird, das Lebendigsein Christi in der Unterwelt hervorgehoben wird: „Und ich veranstaltete eine Versammlung unter den Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre“ (Ode 42, 19). Unmittelbar vorher wird geschildert, wie Christus selber ein Toter gewesen ist, ähnlich wie Offb 1, 18. Auch sonst tritt die Verwandtschaft der Oden mit der johanneischen Christologie zutage; vgl. Harnack, Die Oden Salomos 110 f.

Neben diesem für unsere Untersuchung höchst beachtenswerten Zeugnis der Johannesapokalypse muß noch auf einen überaus wichtigen Ausspruch des Herrn hingewiesen werden, nämlich auf Mt 16, 18: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.“ Hier erscheint der Hades offenbar als eine gottfeindliche, gegen das Messiasreich anstürmende Macht, wie wir ihn bereits oben als solche kennen gelernt haben. Die Erwähnung der Hadestore, deren Widerstandskraft hervorgehoben ist, erweckt die Vorstellung von einem sehr gefährlichen Gegner. Man kann dabei an die bösen Geister denken, die im Abgrund hausen (vgl. Lk 8, 31; Offb 9, 2 f.) oder an den Teufel, der, wie wir oben gesehen haben, mit dem Tod und der Unterwelt solidarisch ist, oder vielleicht auch an den Antichrist (vgl. Offb 11, 7; 20, 1 f.). Alle diese gottfeindlichen Mächte scheinen nach den, wenn auch nur spärlichen Nachrichten des NT Beziehungen zu haben zur Unterwelt, und als Feinde Gottes kämpfen sie gegen seine Kirche an [1]). Auf jeden Fall mag diese Matthäusstelle durch die Vorstellungen, auf denen sie beruht, und die sie erweckt, vieles dazu beigetragen haben, daß man in der nachfolgenden Zeit den höllenfahrenden Christus als Besieger der Unterwelt und Zertrümmerer der festen Hadestore darstellte. Vielleicht

[1]) Ähnlich J. Weiß, Die Schriften des NT I 320. Willoughby C. Allen, A critical and exegetical commentary on the gospel to S. Mathiew 176. Die katholischen Exegeten sind am ausführlichsten erwähnt bei Knabenbauer, Commentarius in Mt II² (Paris 1903) 61.

aber lassen sich die Beziehungen zwischen Mt 16, 18 und der Hadesfahrt Christi noch enger knüpfen. Im Zusammenhang handelt es sich um die Proklamierung und die feierliche Gründung des messianischen Reiches. Christus will sein Reich auf den Felsen Petri gründen. Damit trennt er sich von den jüdischen Ansichten über die Natur des Messiasreiches. An Stelle des unmittelbar mit dem Erscheinen des Messias anhebenden definitiven Reiches tritt eine Kirche, welcher Petrus als Fundament dienen soll. Nun aber wurde bereits darauf hingewiesen, daß nach jüdischer Auffassung der Gründung des messianischen Reiches die Niederwerfung und Vernichtung des Todes und der Unterwelt voranging. Auf diesen Glauben, scheint mir, nimmt Christus Bezug, wenn er sagt, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden. Wenn auch trotz der Gründung des Reiches die Unterwelt fortfährt zu bestehen, so wird gleichwohl die Kirche, das Reich, welches Christus auf Erden gründen will, einen festen Bestand haben und zuletzt als Siegerin über alle gottfeindlichen Angriffe hervorgehen. Dabei ist sehr wahrscheinlich der Blick des Erlösers auf seinen eigenen Tod und die Auferstehung gerichtet, indem ja hier schon die Kraft des von Christus gestifteten Reiches an den Tag treten sollte. Konnten doch die festen Tore der Unterwelt den auferstehenden Gottmenschen und die mit ihm entweichenden Gerechten nicht zurückhalten. Die Voraussetzung und Annahme eines derartigen Ideenhintergrundes von Mt 16, 18 steht im Einklang zur gesamten literarisch-apologetischen Tendenz des ersten Evangeliums. Sie stimmt auch überein mit der Zuversicht der urchristlichen Gemeinde, welche, wie wir gesehen haben, im Siege Jesu über den Tod und die Unterwelt, in seiner Auferstehung, das Unterpfand des Heils erblickte. (Man beachte, daß Matthäus auch sonst auf die Hadesfahrt Jesu ein Gewicht legt. Vgl. 2, 40f.; 27, 52. 53.)

Wir ersehen also, daß die Idee von einem Siege des in die Unterwelt fahrenden Erlösers dem NT nicht fremd ist, wenn auch die herangezogenen Stellen mehr den Charakter von Andeutungen als formeller Aussagen haben.

Abschließend mag noch die Ansicht J. H. A. Harts erörtert werden, der die lukanische Parabel 11, 21—24 auf die Höllenfahrt Christi beziehen möchte[1]). Der Teufel ist allerdings, als der er-

[1]) The Expositor (1907) III 7. ser. 53 - 72.

bittertste Feind des messianischen Reiches, ein Verbündeter des Todes und der Unterwelt; ja er scheint im ausgehenden Judentum zuweilen als der Herr der Hölle gegolten zu haben [1]). Daher könnte in der Tat die „Halle des Starken" vielleicht auf die Unterwelt bezogen werden. Doch führt Christus nach der gewöhnlichen Auffassung der Evangelisten und der paulinischen Briefe den Kampf gegen den Satan eher auf dieser Erde. Des weitern dürften die Gerechten, denen Christus in der Unterwelt das Heil gebracht hat, kaum als Werkzeuge (*σκεύη*) des Teufels betrachtet werden, über die er als sein Eigentum frei verfügen kann (V. 21). Es handelt sich doch wohl eher um die Austreibung der Dämonen und des bösen Feindes aus den Besessenen. Freilich, mit Sicherheit wird es nicht auszumachen sein, ob wirklich die Toten völlig aus dem Betrachtungskreis jener Parabel auszuschließen sind. Später wenigstens wurde sie in der kirchlichen Literatur auf den Descensus bezogen, und nicht eben selten begegnet man Aussprüchen, nach denen Christus als der Plünderer der Unterwelt erscheint. Noch weniger scheint es mir gerechtfertigt zu sein, wenn Hart in Jo 10, 16 die Unterwelt zu erkennen vermeint und von einem Schafstall des Teufels spricht. Es liegt doch viel näher, an die Heiden zu denken oder an die von Satan beherrschte Welt.

Nach Kattenbusch [2]) enthält auch das *καὶ ταφέντα* des römischen Taufsymbols einen Hinweis auf die Tätigkeit Christi im Hades, auf den Descensus und die Bezwingung bzw. auch auf die Rettung der *καταχθόνιοι*. Einen Anhaltspunkt für diese Ansicht bietet die Zusammenstellung von Begrabenwerden und dem Aufenthalt in der Unterwelt (Lk 16, 22. 23); doch dürfte die Stelle im römischen Taufbekenntnis kaum mehr enthalten als einen bloßen Hinweis auf die Bestattung Jesu im Grabe.

---

[1]) Apocalypsis Abraham c. 14. 31; slav. Hen 31, 4; Hen 53, 3; 56, 1. Vgl. Volz, Eschatologie 80 und 273.

[2]) Das apostolische Symbol II 641. Ähnlich ist für Schmiedel (Encyclopaedia biblica IV 4060) der Descensus nur ein anderer Ausdruck für den Tod und das Begräbnis Jesu, was offenbar unrichtig ist.

Schlußergebnis.

Nachdem wir im ersten und zweiten Abschnitt irrige Auffassungen über den Ursprung, die Grundlagen und primäre Auffassung der christlichen Lehre vom Descensus Christi in die Unterwelt zurückgewiesen haben, hat unsere eigene unabhängige Untersuchung zu einem doppelten Ergebnis geführt. Es wurde festgestellt, daß der urchristliche Glaube an die Höllenfahrt Christi und an dessen Tätigkeit im Reich der Toten fast ausschließlich an die jüdischen Glaubensvorstellungen über den Tod und das Jenseits und anderseits an die eschatologischen Erwartungen der Juden anknüpfte. Mit Zugrundelegung dieser Voraussetzungen wurden die ntl Aussagen, welche auf das Verweilen Christi am Orte der Toten Bezug hatten, untersucht und gewürdigt, z. T. auch im Anschluß an andere ins Urchristentum hinaufreichende Zeugnisse. Auf diese Weise gelangten wir zum Ergebnis, daß man bereits in urchristlicher Zeit drei verschiedene, z. T. sich ergänzende, Auffassungen der Höllenfahrt Christi kannte, je nach der Art und Weise, wie man sich die Tätigkeit Christi in der Unterwelt oder den Zweck der Höllenfahrt vorstellte.



1. Christus ist der Heilsverleiher und Auferwecker der vorchristlichen Gerechten.

2. Christus ist der Bringer der frohen Botschaft an die harrenden Auserwählten im Hades.

3. Christus ist der Sieger über den Tod und die Unterwelt.

Von diesen drei Auffassungen ist die erste die weitaus am frühesten und sichersten bezeugte. Wenn die Nachrichten, die uns die urchristliche Literatur über den Glauben an die Höllenfahrt Christi gibt, auch etwas spärlich sind, so lieferte uns die Untersuchung gleichwohl ein hinreichend klares und abgegrenztes Bild über die urchristliche Lehre vom Descensus. Für die dogmatische und die dogmengeschichtliche Betrachtung ist daher das gefundene Ergebnis insofern von Wichtigkeit, als es für jene eine sichere Grundlage darstellt.

Nachtrag zu Seite 90.

W. Frankenberg (Das Verständnis der Oden Salomos, Gießen 1911, 2 f.) hält die Oden für ganz christlich und läßt sie im Milieu alexandrinischer Exegese entstanden sein. Die Höllenfahrt ist nach ihm ein psychologischer Vorgang in der Einzelseele. Der von Gott in Christus umgewandelte νοῦς befreit die Geistesmächte des Menschen von den Banden der Sünde und der Sinnlichkeit. A. a. O. 45 f.